SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

Octavio N. Derisi
EN EL QUINTO ANIVERSARIO DE SAPIENTIA

Julio M. Ojea Quintana
INTRODUCCION AL IUSNATURALISMO MODERNO

Benito Pruche
¿ES ATEO EL EXISTENCIALISMO?

Benito Raffo-Magnasco
PRIMERA DETERMINACION DEL CONCEPTO DE BIEN COMUN EN EL PENSAMIENTO POLITICO DE SANTO TOMAS

Octavio N. Derisi
CRISTIANISMO Y HUMANISMO
ACTAS DEL CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

M. N. Torres
EN TORNO A LA FILOSOFIA ARGENTINA ACTUAL

BIBLIOGRAFIA

CRONICA

1951

2do. TRIMESTRE

Año VI Núm. 20

LA PLATA - BUENOS AIRES

SUMARIO

EDITORIAL

Octavio N. Derisi — *En el quinto aniversario de SAPIENTIA* 83

ARTICULOS

Julio M. Ojea Quintana — *Introducción al iusnaturalismo moderno* 88

Benito Pruche — *¿Es ateo el existencialismo?* .. 109

Benito Raffo-Magnasco — *Primera determinación del concepto de bien común en el pensamiento político de Santo Tomás* 117

NOTAS Y COMENTARIOS

Octavio N. Derisi — *Cristianismo y humanismo* .. 135

Octavio N. Derisi — *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* 140

M. N. Torres — *En torno a la filosofía argentina actual* 143

BIBLIOGRAFIA

Mariano Deandrea O. P.: *Praelectiones metaphysicae iuxta principia D. Thomae* (O. N. Derisi) pág. 146; O. N. Derisi: *La persona: su esencia, su vida, su mundo* (Antonio Quarracino) pág. 149; H. Terrier: *Le transformisme et la pensée catholique* (J. V. V.) pág. 152.

CRONICA

COLABORACIONES PARA LOS PROXIMOS NUMEROS

F. J. Thonnard — *Razones seminales y formas substanciales* (II).

José R. Sanabria — *Aproximación a la muerte.*

Andre Marc — *La substancia.*

Humberto Padovani — *Nuevo espiritualismo y metafísica clásica.*

Fritz Joachim von Rintelen — *El fundamento metafísico de la noción de bien.*

Benito Raffo-Magnasco — *Primera determinación del concepto de bien común en el pensamiento político de Santo Tomás* (II).

Arturo E. Sampay — *El Problema de los universales en la filosofía del derecho y en la filosofía política.*

M. J. Nicolas O. P. — *La acción.*

LIBRERIA DEL TEMPLE

S. R. L. - Capital $ 40.000

VIAMONTE 525 (31 - Retiro - 2359) BUENOS AIRES

Solicite nuestras listas de novedades, de los temas que le interesen, en castellano, francés, griego y latín.

Excelente surtido de artículos de Papelería

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

ULTIMAS NOVEDADES

LEXICO DEL LENGUAJE FIGURADO, comparado en cuatro idiomas (castellano, français, english, deutsch) por Yvonne P. de Dony. Tela y sobrecubierta, gran formato, 810 páginas	$ 120.—
LA PASCUA DEL SEÑOR, por "Les Compagnons de Notre-Dame".	$ 9.—
EL MILAGRO DEL PADRE MALAQUIAS. Novela de Bruce Marshall	$ 12.—
TRATAMIENTO PASTORAL DE LOS NEUROTICOS, por Mons. Dr. A. Brenninckmeyer	$ 10.—
OFENSIVAS BIOLOGICAS CONTRA LA PERSONA, por el Dr. René Biot.	$ 12.—
AL SERVICIO DE LA PERSONA HUMANA. Guía moral y profesional para enfermeras, asistentes sociales, etc., por el Dr. René Biot	$ 18.—
EL PROCESO DEL ARTE, por Stanislas Fumet. Nueva edición corregida por el autor	$ 10.—
RAZON Y RAZONES. Ensayos diversos, por Jacques Maritain	$ 20.—

REIMPRESIONES

LAS MARAVILLAS DE LA GRACIA DIVINA (M. J. Scheeben) 3a. edición	$ 22.—
LA PROVIDENCIA Y LA CONFIANZA EN DIOS (R. Garrigou-Lagrange, O. P.) 3a. edición	$ 22.—
HOMBRES Y DIOS (P. van der Meer de Walcheren) 2a. edición	$ 36.—

DE NUESTRO CATALAGO

BIBLIA VULGATA VATICANA (Mons. L. Gramatica) tela, papel fino	$ 35.—
INSTITUTIONES THEOLOGIAE (Genicot-Salsmans, SS. JJ.) 2 vols. rústica	$ 110.—
SUMMA THEOLOGIAE MORALIS (B. Merkelbach, O. P.) 3 vols. rústica	$ 130.—
CURSUS PHILOSOPHIAE (C. Boyer, S. J.) 2 vols., rústica	$ 60.—
GRAMATICA GRIEGA (J. Curtius) 4a. edición	$ 25.—
LA ILIADA (Homero) Texto en griego	$ 16.—

* * *

A pedido enviamos nuestro Boletín Informativo

CASILLA DE CORREO 3134 T. E.: 26-5209 BUENOS AIRES

EDITORIAL YERBA BUENA

Presenta en su colección CLASICOS DE OCCIDENTE

LA RAZON Y LA FE

(Fides quærens intellectum)

***Célebres opúsculos de la filosofía medieval** por San Anselmo de Canterbury, traducción, introducción y notas de Roger P. Labrousse.*

Contiene la primera expresión acabada de la prueba **a priori** *de la existencia de Dios. La historia posterior de esta prueba a través de* Santo Tomás. Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. ***Este volumen contiene también la objección de Gaunilo, contemporáneo de San Anselmo y su respuesta.***

PRESENTACION CORRIENTE $ 5 - PRESENTACION ECONOMICA $ 3

Adquiéralos en las buenas librerías y en los Talleres Gráficos

DANTE OLIVA

Calle 13 - 780 - La Plata - República Argentina

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
— PARA IGLESIAS —

Piedras 515 — U. T. 34 - 1798
BUENOS AIRES

ANTORCHA

Periódico de la J. A. C.

Suscripción: 12 números $ 2.50
Suscripción protectora.... $ 5.00

Redacción, Administración, Suscripciones y Avisos

Río Bamba 981 - Piso 2° - T. E. 44 - 2250
Buenos Aires R. Argentina

CAMISAS DE HOMBRE

PATENTE 15444

SI USTED ES
hombre práctico...
Use Camisas con Mangas Graduables
PATENTE 15.444
Costoya y Cía.
Chacabuco 95
U.T. 34, Def. 0959
Buenos Aires

REVISTA BIBLICA

DIRIGIDA POR
MONS. Dr. JUAN STRAUBINGER,
Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Arquidiocesano de La Plata.
Revista única en su género; útil a los laicos que deseen conocer y apreciar la Sgda. Escritura, y a los Sacerdotes para la predicación y el estudio de la Biblia.
SUSCRIBASE EN EL SEMINARIO ARQUIDIOCESANO SAN JOSE, DE LA PLATA.
$ 15.— por año

Alivie la carga!

Es grande la capacidad de producción de las usinas eléctricas! Pero las industrias, el comercio y la población del Gran Buenos Aires crecen rápidamente y necesitan cada vez más electricidad. Sus requerimientos han aumentado en forma extraordinaria la "carga" sobre nuestras redes.

Hacemos lo posible por ampliar la maquinaria en nuestras usinas. Mientras tanto, urge aliviar la "carga", a fin de que cada consumidor encuentre a su disposición la corriente eléctrica cuando le sea indispensable.

Ayude usted también a aliviar la "carga"! Reduzca su consumo de electricidad, sobre todo de 8 a 11,30 y durante las últimas horas de la tarde.

CADE

COMPAÑIA ARGENTINA DE ELECTRICIDAD S. A.

MINISTERIO DE EDUCACION DE

Con el aporte del Magisterio se trata de recob
parte posible de su perdid

ENCUESTA FOLKLORICA

La orientación de la escuela pública argentina se asienta sobre claras directivas emanadas no sólo de expresas disposiciones constitucionales o legales, sino también del pensamiento rector expuesto por el General Perón.

De ahí que parezca superfluo insistir en la necesidad de que todos los maestros comprendan y valoren su responsabilidad en la emergencia de aprestarse a realizar en toda la Provincia una encuesta folklórica general destinada a recobrar para Buenos Aires una parte de su vasto acervo tradicional perdido, ignorado o simplemente mal aprovechado.

Que nuestra escuela tienda a realizar en el orden de sus jerarquías un auténtico humanismo y a formar argentinos buenos y justos, sabios y prudentes, como lo ha enunciado el Presidente de la República, sólo puede lograrse mediante un ordenamiento educacional apoyado en los mas puros valores de la tradición nacional.

El Ministerio de Educación de Buenos Aires entendiéndolo así, acaba de modificar sus planes de estudios incorporándoles, como uno de los valores pedagógicos fundamentales la utilización del folklore en todos sus aspectos, haciendo que el niño se eduque en el conocimiento, en el amor y en el respeto de sus tradiciones patrias, ya sean las de la ciencia, de las artes, de la música o en los productos del folklore ergológico.

EL INSTITUTO DE LA TRADICION

Al crearse el Instituto de la Tradición, incorporado al Ministerio por Decreto del P. E. del 10 de agosto de 1949, previóse en sus artículos 2°. y 3°. la participación del magisterio en la conservación del material folklórico de la Provincia de Buenos Aires. Se ha querido así que sean precisamente los maestros, a quienes corresponde difundir y hacer perdurable la riqueza tradicional bonaerense, inculcando en los niños su conocimiento y su amor, los que contribuyan también, convirtiéndose en corresponsales del Instituto y en sus activos colaboradores y los que realicen la tarea de encuesta bajo la supervisión y la direccin del personal técnico y especializado, que a tal fin destinará el Instituto de la Tradición.

LA ENCUESTA FOLKLORICA GENERAL

El 23 de abril último, el Ministro de Educación de Buenos Aires doctor Julio César Avanza dirigió un mensaje radiofónico al personal docente, puntualizando aspectos fundamentales del objetivo ordenado y reglamentado por el Poder Ejecutivo.

Dijo asi el Ministro:

a) La Encuesta equivaldrá a un censo integral de las actividades y productos culturales, arcaicos y recientes, de las comunidades aldeanas y campesinas de nuestra Provincia. Aun cuando su objetivo específico es la exploración de la cultura de las comunidades criollas, la vasta red de corresponsales que pondrá en movimiento servirá también para obtener noticias de toda índole acerca de restos arqueológicos existentes en el territorio provincial. De estas noticias se dará traslado al Museo de La Plata, a cuyos especialistas competen las investigaciones científicas de ese carácter. Los maestros contribuirán, pues, a llevar a cabo un relevamiento completo del pasado vivo de lo que es hoy la Provincia de Buenos Aires, y el Gobierno de la Provincia contribuirá, por su parte, con ese relevamiento, al progreso de las investigaciones científicas del país.

b) La Encuesta no sólo deparará documentos de naturaleza oral y descriptiva, sino también objetos diversos relacionados con la cultura regional, de modo de poder contar con un plantel suficiente para sentar las bases de un museo de la cultura tradicional pampeana.

c) Se procura, igualmente, obtener noticias acerca de artesanías regionales, antiguas o modernas, caducas o sobrevivientes, para ilustrar el criterio del Gobierno acerca de la enseñanza de técnicas diversas tradicionales y del fomento de las industrias domésticas típicas de los distintos lugares de la Provincia.

d) Mediante la Encuesta, la Provincia podrá disponer, por fin, de material folklórico propio, no sólo para las finalidades históricas de su mejor conocimiento, sino también para su adecuado aprovechamiento en la organización y práctica de la vida escolar.

LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES

rar para la Provincia de Buenos Aires la mayor
e ignorado acervo tradicional.

ENERAL DEL MAGISTERIO

e) Los maestros participantes en la Escuesta, se habituarán a emplear su inteligencia e ilustración en una labor metódica, se compenetrarán más estrechamente con el medio social en que desarrollan sus actividades formativas y trabarán, de este modo, conocimiento directo con las expresiones más genuinas de la añeja cultura lugareña.

Agregó a continuación el Dr. Avanza, que el Poder Ejecutivo ha otorgado la mayor importancia a esta empresa de relevamiento integral de la cultura comunitaria bonaerense y a la labor de sus agentes, queriendo contar solamente con colaboradores de vocación y de buena voluntad.

Entendiendo que estas tareas de recolección de hechos culturales es una verdadera actividad intelectual merecedora del mismo estímulo que la producción artística y científica, el gobierno ha instituido recompensas para los que mejor hayan trabajado.

A LOS MAESTROS

Esta Encuesta no es obligatoria ni tiene plazo perentorio. Ningún maestro debe violentar sus hábitos ni su temperamento, ni perturbar la organización de su tiempo libre, máxime mediando razones serias de Estado o de aplicación a otros órdenes de estudios. La observación y recolección de material es una etapa, y principalísima, de la investigación, y toda investigación debe emprenderse con fe, amor y entusiasmo, pues frecuente es que se pierda mucho tiempo y se padezca más de un sinsabor antes de vislumbrar los frutos apetecidos. Los maestros que no se crean con vocación o aptitud para la recolección folklórica, no deben renunciar definitivamente a toda idea de colaborar en la Encuesta. No termina ésta en 1951 ni en 1952, y aunque la labor más intensa tendrá lugar en los años iniciales, como los maestros no están desempeñando una comisión ocasional, a la manera de un censo, sino que pasan a ser corresponsales o delegados del Instituto en la localidad donde trabajan, es posible que, algún día, viendo la obra realizada por sus compañeros, muchos de ellos experimenten el deseo de prestar también su cooperación en la medida de sus fuerzas.

Naturalmente, por el mismo carácter facultativo del trabajo, los maestros que presten los mejores servicios son acreedores de un reconocimiento especial, además de la natural satisfacción de haber colaborado con desinterés y eficacia en una labor benemérita y de ver su nombre inscripto junto al de los investigadores que, con tantos sacrificios a veces, prodigan sus luces y esfuerzos en la recolección y dilucidación del folklore argentino. Tal reconocimiento se expresará en tres formas:

1) A los maestros que enviaren en mayor cantidad material válido de su zona, la Dirección General de Enseñanza favorecerá con la mención correspondiente en su legajo personal, sobre la base de los informes respectivos del Instituto.

2) Para los tres mejores envíos, en cantidad y calidad, el señor Ministro de Educación ha establecido sendos premios de $ 3.000.— m|n., $ 2.000 m|n. y $ 1.000 m|n., respectivamente, en libros o en un viaje de estudio, a elección de los mismos maestros, cuyo otorgamiento se hará a los seis meses de iniciada la Encuesta. Según el éxito de este primer término de recolección, los premios podrán renovarse anualmente.

3) A los maestros que demostrasen mayores aptitudes y quisieren cultivarlas, se les gestionará una adscripción por un año al Instituto de la Tradición, donde podrán adquirir una formación técnica adecuada. Estas adscripciones no podrán ser más de dos por año.

EMPRESA DE CIENCIA Y CONCIENCIA

El Ministro de Educación de Buenos Aires, exhorta a los maestros a honrar sus antecedentes éticos e intelectuales y a honrar a la Provincia, colaborando con el mayor número y con la mayor intensidad posible en esta empresa de ciencia y conciencia, que debe deparar el máximo fruto, pues las añejas tradiciones de nuestro pueblo, asfixiadas por la indiferencia y el divorcio de las clases dirigentes durante las tres generaciones anteriores, están pereciendo, y la mayor parte de ellas, infortunadamente, sin dejar rastros. La tarea que se confía al Magisterio bonaerense, servirá sin duda, para consagrar una vez más su vocación, su patriotismo y su reconocida capacidad docente.

EL PROBLEMA DE LA MATANZA DE GANADO PARA CONSUMO TIENE

Se construyen mataderos modelo: Abasto.

Las previsiones que abarca el plan de trabajos públicos tiene múltiples faces. En varios de sus principales capítulos se soluciona, entre otros, el problema de la vivienda propia y económica para trabajadores; en otros, se emprende una acción eficiente en materia de construcciones, o se toman medidas de indudable interés y que redundan siempre en beneficio de todos. En lo que se refiere a la proveeduría de carne de consumo para la población, el mismo plan orgánico del gobierno del coronel Mercante, no ha escatimado ninguna iniciativa para alcanzar la manera de suministrar los productos, en forma higiénica y económica.

Deficientes condiciones de la matanza.

Hasta hace poco, los tipos de mataderos existentes en el interior de la provincia, carecían casi en su totalidad de las más elementales condiciones de sanidad e higiene. Por lo general se reducían a un potrero o a un tinglado de pésima construcción.

En esa forma no era posible la integral utilización de la res, ni la industrialización de los subproductos, ni el aprovechamiento de la carne y menudencias, lo cual perjudicaba al consumidor desde el punto de vista sanitario, como también económico.

Con respecto a las condiciones de trabajo del personal ocupado en esas tareas, el mismo se realizaba bajo formas enteramente inadecuadas y antihigiénicas, y su consecuencia se manifestaba en el alarmante incremento de las enfermedades infecto-contagiosas y parasitarias que se transmiten por la deficiente matanza. El problema se agravaba en los casos en que los matarifes o fabricantes de embutidos ejecutaban la tarea en sus propios domicilios siendo el contralor veterinario en tal circunstancia, prácticamente nulo. Ese ambiente de trabajo, pernicioso para la salud, lo era también para el adelantado edilicio y social de la zona donde se efectuaba, por la marcada influencia con qué actúan los factores señalados, higiénica y estéticamente.

de la Provincia de Buenos Aires

DE PRENSA

TAMBIEN SU SOLUCION EN LAS PREVISIONES DEL PLAN TRIENAL

Características de los mataderos.

Los mataderos modelo que se construirán en importantes localidades de la Provincia, tienen características especiales; entre otras son de notar las siguientes: sala de faenamiento, playa de despacho, local para limpieza de cueros, administración y laboratorios, toil, local sanitario para obreros y local para caldera. Además se instalarán cámaras frigoríficas en aquellos que se construyan en cabeza de partido. La previsión de agua se obtendrá mediante motor a explosión o moto-bombeador eléctrico y merced al tanque de reserva y caldera, contarán con servicio permanente de agua fría y caliente.

El matadero de Abasto, en el partido de La Plata.

El edificio para matadero de Abasto, en plena ejecución, consta de un bloc administrativo, la playa de faenamiento, la de industrialización y elaboración de subproductos, las cámaras frigoríficas y la playa de expedición.

El cuerpo administrativo está formado por un hall de entrada, despacho del administrador, oficina para empleados, mesa de entradas y oficina de control.

En la planta alta se halla el laboratorio, sala de veterinarios, guardarropa para obreros y amplios locales sanitarios. Las playas de matanza se han ubicado en la planta a la que llega la hacienda: una vez faenada y efectuada su inspección veterinaria, es enviada por medio de ascensor a la planta baja para su expedición o enfriamiento en las cámaras frigoríficas.

En la planta baja se provée la instalación de todas las maquinarias destinadas al total aprovechamiento y utilización de los subproductos.

Una sala de máquinas, las cámaras frigoríficas y la playa de expedición, completan las instalaciones del matadero de Abasto. Posteriormente se realizarán obras sanitarias y electromecánicas, completándose de tal suerte una obra de vastas proyecciones, que solucionará eficientemente el abastecimiento de carne para consumo de la población, especialmente para el núcleo de La Plata.

Es de hacer notar que la misma integra parte del Plan General de Trabajos Públicos del Gobierno de la Provincia.

Artículos Finos

PARA REGALOS

Magníficas colecciones de objetos útiles, finos y elegantes para obsequio. Juegos escritorio, carteras, billeteras, papel carta, etc.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año

Suscripción anual: $ 30.—. — Número suelto: $ 8.—

Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

LA PLATA (Argentina).

CIENCIA Y FE

REVISTA TRIMESTRAL

Publicación de las Facultades de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús.

Director: ISMAEL QUILES, S. J.

Suscripción anual $ 30.—. — Número suelto $ 8.—.

Administración: H. Yrigoyen 2005, Buenos Aires. — T. E. 48-7051.

CRITERIO

REVISTA DE CULTURA CATOLICA

Aparece los segundos y cuartos jueves de mes.

Director: Mons. Gustavo J. Franceschi.

SUBSCRIPCION

Anual $ 35.—. — Semestral $ 20.—. — Número suelto $ 2.—. — Número atrasado $ 3.—

Dirección y Administración: Alsina 840, 2°. Piso, Buenos Aires.

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas
(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 13)

DIRECTOR
OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION
GUILLERMO BLANCO

1951

2do. TRIMESTRE

Año VI Núm. 20

LA PLATA - BUENOS AIRES

EN EL QUINTO ANIVERSARIO DE SAPIENTIA

UN LUSTRO AL SERVICIO DE LA VERDAD

1. — Con el presente número SAPIENTIA cumple cinco años de existencia. Durante ese tiempo ha dado puntualmente sus veinte entregas. Tales circunstancias, que en otras épocas no hubiesen tenido nada de extraordinario, en la actualidad revisten una significación no común, dadas las múltiples dificultades por que atraviesan las publicaciones del carácter de nuestra revista. Mientras otras revistas similares dejan de aparecer por falta de recursos, SAPIENTIA, que no cuenta más que con los ingresos de su propia distribución y de sus anuncios, superando dificultades económicas y materiales de todo género, ha podido subsistir hasta hoy. ¡Loado sea Dios!

Mayor dificultad aún es la de la elaboración regular y amplia difusión de su nutrido y variado contenido espiritual, que ha tocado los temas principales de la Filosofía. Desde el comienzo SAPIENTIA logró reunir un material de primera calidad, tanto por los autores como por el valor intrínseco de sus trabajos y la actualidad de sus temas. Los mejores tomistas de Europa, de América y de nuestra Patria han aportado generosamente el fruto de sus propias meditaciones filosóficas o la exposición crítica de otros sistemas, siempre de la más seria elaboración científica y, en algunos casos, de extraordinario valor filosófico o crítico histórico de la Filosofía.

Objeto de especial cuidado ha sido para esta Dirección la variedad y sobre todo la calidad y selección del material publicado. La revista, por eso, no ha editado un solo trabajo que no haya sido pedido y enviado por su propio autor. No menos atención ha prestado a la bibliografía, procurando salir de la consabida nota laudatoria sin mayor análisis del libro y ofrecer juicios críticos objetivos y, cuando la importancia de la obra lo exigía, amplios comentarios en forma de artículos.

En sus páginas han sido tratados los temas más diversos y actuales de la Filosofía, muchas veces por verdaderos especialistas y maestros de la misma. Entre otros, el Existencialismo en sus diversas direcciones y autores, ha sido expuesto y críticamente discernido en sus múltiples facetas y consecuencias. La colección de las veinte entregas de SAPIENTIA encierra un verdadero arsenal de doctrina. En ella el lector podrá encontrar los principales te-

mas permanentes y actuales de la Filosofía abordados con hondura y dilucidados siempre a la luz de la verdad de la Filosofía tomista.

Intimamente vinculado al anterior, otro de los grandes bienes alcanzados por SAPIENTIA es haber unido en sus páginas a los grandes maestros europeos del Tomismo con la mayor parte de los tomistas argentinos, algunos de ellos jóvenes todavía y que en ella han hecho sus primeras armas.

2.—Sin apartarse de sus principios, perennes como la verdad ontológica de que se nutren, fiel al espíritu y al ejemplo del mismo Santo Tomás, SAPIENTIA ha procurado estar siempre al día en los problemas tratados, atenta a los movimientos o inquietudes del alma contemporánea y de la Filosofía de hoy, sin descuidar por eso los temas eternos de actualidad permanente de la reflexión filosófica. Preocupación especial suya ha sido hacer incidir los principios perennes en los senos obscuros de los problemas más complejos de la realidad, que acucian la conciencia del filósofo de nuestros días para esclarecerlos en la luz de su verdad.

SAPIENTIA ha cumplido así honrada y desinteresadamente su misión de servir a la verdad lo mejor que ha podido. Si no ha alcanzado siempre colocarse en la línea ideal que se trazara en su comienzo y que le sirve constantemente de lema y de guía, no es por claudicación o desviación de aquellos propósitos tan puros, sino simplemente por falta de recursos materiales y también de fuerzas y tiempo en los que la dirigen y elaboran con tanta abnegación y sacrificio, para realizarlos plenamente.

3. — A este propósito debemos confesar que las críticas que nos hacen llegar algunos amigos y lectores con el fin de mejorar o crear esta o aquella sección, de esclarecer este o aquel tema o de abordar el sistema de un determinado autor, generalmente nosotros mismos nos las hemos formulado antes. Somos los primeros en ver las deficiencias de nuestra publicación, sobre todo sus deficiencias de omisión: un conjunto de temas o secciones que desearíamos tener y que nos faltan. Si no las remediamos, al menos total y perfectamente, no es porque no las reconozcamos y deseemos remediar, sino simplemente porque aún carecemos de medios y colaboradores suficientes para poder superarlas.

Otras críticas tienen su origen en la falta de comprensión de la finalidad de nuestra revista, que no quiere ser de divulgación sino de especialización filosófica. Estos críticos se empeñan en querer hacernos dar lo que no hemos prometido ni queremos dar. Son los que querrían una revista más asequible, escrita con estilo menos técnico, de fácil y agradable lectura. De las otras críticas, provenientes de la ignorancia o de la pasión, no tenemos porqué ocuparnos.

Precisamente por eso, porque SAPIENTIA tiene clara conciencia de su misión y sabe muy bien adónde va y qué es lo que quiere hacer, y ella misma

sabe lo que aún le falta, más que críticas y consejos necesita y pide a sus amigos colaboración *material y espiritual. Cuando SAPIENTIA cuente con un equipo permanente de colaboradores y un número mucho más grande de suscriptores, podrá atender a las justas demandas y anhelos, que son también y ante todo los nuestros. Y esperamos que tal suceda paulatinamente.*

4. — Algún día se escribirá la historia de SAPIENTIA y se verá cómo el trabajo inteligente y tenaz, desinteresadamente puesto al servicio de la verdad, de un grupo pequeño pero decidido ha podido poner en marcha, realizar y mantener tan alto una obra materialmente tan costosa y espiritualmente tan difícil. Unicamente el vigor espiritual ha hecho nacer, vivir y desarrollarse a SAPIENTIA: es ella eminentemente hija del espíritu.

Es preciso llegar hasta allí, hasta las causas espirituales más profundas de quienes la idearon y dieron realidad, si se quiere comprender cómo una revista de Filosofía, con un cuerpo de recursos materiales tan exiguo, haya podido superar tantas dificultades y alcanzar una vida y desarrollo espiritual tan vigoroso.

Sólo el amor a la verdad —que en nosotros es adhesión y amor a una Verdad total, tal cual Dios sobrenaturalmente nos la ha revelado— y el deseo de servirla ha podido mantener unidos a redactores y colaboradores en su espiritual, pero a las veces ingrata y siempre ruda faena.

A ellos y a los colaboradores toca en verdad el mérito y el honor de esta noble empresa tan vigorosa y generosamente realizada; y muy particularmente a nuestro inteligente e incansable Secretario de Redacción, que ejemplarmente comparte conmigo el pondus et aestus *de SAPIENTIA, el Padre Blanco, mi colega también en la Cátedra del Seminario Mayor y de la Universidad Nacional de La Plata.*

Tampoco podríamos olvidar aquí a nuestro colaborador y amigo de toda hora, el Dr. Arturo Enrique Sampay, también colega nuestro en la cátedra universitaria de La Plata. Su nombre está íntimamente vinculado a SAPIENTIA. Su solícita y decisiva intervención nos aseguró los medios indispensables para los difíciles comienzos; al par que su espíritu ferviente y generoso ha estado con nosotros, especialmente en las horas de dificultad.

Vaya también un especial recuerdo para nuestros desinteresados traductores y para nuestros humildes colaboradores, que se ocupan de hacer conocer y difundir nuestra revista y nos ayudan en los múltiples quehaceres de la misma.

Finalmente queremos dejar constancia de nuestro reconocimiento para con nuestros suscriptores, tan íntimamente vinculados a nuestra obra. Ellos nos acompañan —muchos desde la primera hora— y nos alientan no sólo con su contribución material, sino con sus palabras llenas de estímulo y devoción, que frecuentemente nos hacen llegar con sus donaciones espontáneas. Son los amigos *de SAPIENTIA. Es este uno de los frutos más dulces para*

cuantos tenemos la responsabilidad de la dirección y elaboración de la revista y que compensan con creces el arduo trabajo y las amarguras aparejadas a nuestro cargo.

Es este conjunto de organizadores, redactores y colaboradores, de amigos y subscriptores, íntimamente unidos en lo que podríamos llamar la gran familia de SAPIENTIA, lo que ha permitido la realización y afianzamiento de esta noble y espiritual empresa.

5. — Pero tales causas no hubiesen sido suficientes para explicar el éxito de SAPIENTIA. Ella ha sobrevivido, porque ha respondido a una exigencia espiritual del alma de nuestro tiempo. Su mensaje de verdad ha encontrado eco dentro y más allá de los confines de la Patria. Porque lo que sostiene y anima a SAPIENTIA es el espíritu de los que la dirigen y realizan y de los amigos y lectores, que no es otro que el amor sincero a la verdad; a la verdad total. Y la verdad, como principio de rectificación de la vida, es lo que con angustia busca el mundo de hoy, de vuelta ya de una Filosofía que lo ha conducido al caos, porque ha perdido y prostituído la verdad: la verdad sobrenatural y teológica, primero, y la verdad natural y filosófica, después.

Esa es la misión rectora, que con humildad pero a la vez con conciencia clara y decidida se ha propuesto cumplir SAPIENTIA desde su nacimiento; y esa es también la causa de porqué ha encontrado tan generosa acogida en tantas almas desde su comienzo: ha constituído la respuesta deseada y buscada por los espíritus que anhelan la verdad, toda la verdad, también la filosófica.

Y como quiera que es en los jóvenes donde con más fuerza vive esa ansia de verdad, son ellos los más numerosos y fervientes lectores de SAPIENTIA. Con verdadero sacrificio muchos de ellos se han hecho un deber subscribirse a SAPIENTIA para formarse en la verdad y para sostener una revista, cuyo lema es servir a la verdad. Esta nueva generación comprende con toda clarividencia que únicamente edificando sobre el fundamento de la verdad —de la verdad total, natural y sobrenatural, de la Sabiduría cristiana— se podrá rehacer un mundo nuevo, donde el hombre pueda vivir plenamente su vida espiritual, en oposición a un mundo deshecho, que coepit aedificare supra arenam, sin el basamento de la verdad.

6. — Y precisamente porque nuestro País, y en general Hispano-América, ha sido engendrado a la vida de la civilización y de la cultura en la verdad, configurada por España en la verdad integral de la Revelación cristiana y de la Philosophia Perennis, estructurada sobre la verdad ontológica; un retorno a esa verdad, como la que defiende y proclama SAPIENTIA, encarna también un retorno al alma más auténticamente argentina, una recuperación de los valores más puros y genuinos de nuestro espíritu nacional. La amplia y generosa acogida dispensada a nuestra revista en todos los ámbitos de la Patria y América responde también a ese anhelo de reconquista de los

valores más auténticos de nuestra estirpe latino-hispana, cuyo fundamento primero es la verdad integral, que modesta pero denodadamente sustenta SAPIENTIA.

7. — Consciente de la trascendental y difícil misión que le compete y del beneficio que su realización, siquiera imperfecta, durante un lustro importa, SAPIENTIA eleva al Señor de toda Verdad su más férvida acción de gracias e implora sus luces para continuar, cada día con más perfección, su cometido, a la vez que hace llegar a sus redactores, colaboradores, amigos y subscriptores la expresión de su gratitud por la parte que a ellos toca en esta primera etapa de su labor cumplida, que es esperanza fundada y promesa de otra mucho más larga y fecunda en frutos de verdad que la Providencia le tiene reservada.

OCTAVIO NICOLAS DERISI,
Director de "Sapientia".

INTRODUCCION AL IUSNATURALISMO MODERNO(*)

1. — El ambiente ideológico donde han de cobrar vida y energía las doctrinas modernas del derecho natural, se perfila, fundamentalmente, por una serie de notas cuyo estudio se hace necesario para una más cabal inteligencia de las teorías que nos ocupan.

En primer lugar, el desconocimiento de la filosofía de la naturaleza en el sentido tradicional, que ya hemos señalado (1).

En segundo término, la irrupción y posterior consolidación del nominalismo.

Después, el reemplazo de las auténticas entidades ontológicas por otros principios incompatibles con una verdadera imagen de la realidad.

Luego, siempre en cadena con los errores anteriores, el rechazo del instrumento gnoseológico correcto para capturar las intimidades inteligibles del ser en sus distintas instancias y su sustitución por un trámite cognoscitivo falto de idoneidad.

Por fin, el olvido y falseamiento, en el caso del comportamiento humano, de su real estructura, ya que la situación existencial del hombre se escapa por prescindir en su compulsa de su condición de creatura caída y redimida, omisión que por sobre todo se debe a la ruptura del ordenamiento que entre el saber sobrenatural y el natural descubrió la escolástica.

Insistimos en el necesario examen de estos aspectos previos a las doctrinas iusnaturalistas, pues de su planteo y resolución derivan vitalmente.

2. — En su sobrio y vigoroso libro sobre la filosofía idealista, (2) —que ya hemos tenido oportunidad de citar— Regis Jolivet ha demostrado el nexo profundo que une a esta posición con el empirismo, y, consecuentemente, el reconocimiento de una común paternidad: el nominalismo.

Para quienes de antemano declaran perimida e inoperante toda la espe-

---

(*) El presente artículo forma parte de un trabajo más amplio dedicado a la teoría moderna del Estado.

(1) Este punto es materia de estudio en un capítulo anterior.

(2) **Las fuentes del idealismo**, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1945.

culación filosófica medieval, claro está que la afirmación parecerá desmedida y el empeño en acreditarla estéril e inconducente.

Pero, felizmente, desde hace ya tiempo sonó la hora de la rehabilitación del pensamiento escolástico, y no es menester la adhesión a sus principios, siendo suficiente una informada noticia histórica sobre su aporte cultural, para dar por necesaria e ineludible la compulsa del planteo medieval en orden a una adecuada y lógica visión del desarrollo interno de la filosofía.

No sólo pretende —Jolivet— mantener lo que sería absurdo negar y perogrullesco demostrar, esto es: que toda posición filosófica de uno u otro modo, ya combatiendo o defendiendo, gira contra el haber capitalizado del anterior pensamiento. Lo que busca, y en nuestra opinión logra cumplidamente, es puntualizar el empalme real, el auténtico encadenamiento que se muestra entre el nominalismo y la moderna concepción filosófica, hasta el punto de descubrir, en los que de este modo vienen a ser los precursores del idealismo, sino su pleno desarrollo, al menos su esbozo, su bosquejo, ya encauzado a las soluciones definitivas, como no podría dejar de ocurrir siendo que un mismo planteo les es común.

Por otra parte tal entronque, si bien encuentra detallado examen y palmaria prueba en la obra aludida, es generalmente aceptado en la contemporánea historia de la filosofía.

Julián Marías afirma que no puede entenderse la metafísica idealista del siglo XVII, sin el aporte de los físicos de los siglos XV y XVI que "piensan la idea moderna de la naturaleza, fundada en el nominalismo medieval" (3).

"El nominalismo de esta época (siglo XIV) —afirma Brehier— es algo muy distinto de una solución particular al problema especial de los universales; es un espíritu nuevo que declara ficticia todas esas realidades metafísicas que creían haber descubierto los peripatéticos y los platónicos, que se mantiene también lo más próximo posible a la experiencia y relega al dominio de la fe pura, inaccesible a toda comunicación con la razón las afirmaciones de la religión" (4). Y es ese espíritu —continúa— particularmente el que inspira la obra de Guillermo De Occam— el que ha anunciado, aún cuando en forma implícita, la casi totalidad de las doctrinas que corporiza el renacimiento (5).

Ernesto Cassirer en las notables páginas dedicadas a Maquiavelo como fundador de la Ciencia moderna del Estado, al describir las notas fundamentales de la construcción política del florentino y su filosofía subyacente, comparándola con las que presidieron la especulación medieval, marca claramente, en lo que hace a las vinculaciones entre la teología y la razón na-

(3) **Historia de la Filosofía**, p. 209, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946.

(4) EMILIO BREHIER, **Historia de la Filosofía**, T. 1, p. 649, Sudamericana, Buenos Aires, 1942.

(5) BREHIER, op. cit., t. 1, p. 669.

tural y en lo que se relaciona con los principios fundantes de las respectivas imágenes del mundo, la huella fácilmente comprobable de la actitud nominalista en el tránsito a las nuevas ideologías, aún cuando no haga mención expresa de aquella posición (6).

Etienne Gilson refiriéndose principalmente a Guillermo de Occam y su escuela escribe: "Un hecho, pues, cuya capital importancia no debe pasar desapercibida para el historiador de la filosofía, se produce en este mismo momento: ya se anuncian los primeros descubrimientos de la ciencia moderna que encuentran sus primeras fórmulas en los mismos ambientes en que se efectúa la disociación de la razón y la fe (obra sobre todo del nominalismo). ¿Cómo no ver desde entonces, que esta evolución de la filosofía medieval lleva en sí su razón necesaria, y que en el siglo XIV que parece meramente negativo y destructor cuando se lo considera desde el punto de vista tomista, es eminentemente positivo y constructivo, cuando, por el contrario, se lo considera desde el punto de vista de la filosofía moderna? Por la progresión y continua crítica a la que se somete, halla la especulación medieval un sentido definido para las dos ideas de ciencia y de filosofía pura; los pensadores que abrirán la era moderna, sólo tendrán que posesionarse de éstas" (7).

3. — Si bien como apuntamos más arriba, citando a Brehier, el nominalismo de Guillermo de Occam y sus secuaces es mucho más que una solución terminista del problema de los universales, —¿o será que el problema de los universales, en cierto modo, es el de la filosofía?— no puede caber duda que su palabra encierra sobre este punto lo primordial de su planteo que, volvemos a repetir, es por sobre todo y ante todo de carácter ontológico.

"La primera oposición de Occam se manifiesta en el propio terreno de la metafísica y la ontología y luego, como consecuencia lógica, se afirma en el dominio del conocimiento. Occam saca o pretende sacar de Aristóteles el principio de su crítica contra todas las formas del conceptualismo. Este principio no es sino el axioma según el cual "non sunt multiplicanda entia sine necessitate": "los seres (o entidades metafísicas) no deben multiplicarse sin necesidad", o también: "frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora". Ahora bien, si, como lo reconoce el aristotelismo, lo real verdadero es el individuo ¿a qué reunir, entre los seres de la naturaleza, todas esas entidades múltiples en que se complace una filosofía de la abstracción? En realidad, lo universal no puede existir sino en el pensamiento de aquel universal directo, que Santo Tomás señalaba como el objeto propio de la inteligencia humana y no es, al fin de cuentas, sino una simple palabra que oculta la imagen vaga e indeterminada de una especie sin realidad objetiva" (8).

---

(6) ERNESTO CASSIRER, El mito del Estado. Fondo de Cultura Económica, México, 1947, especialmente, págs. 154-156.

(7) ETIENNE GILSON, La Filosofía en la Edad Media, p. 234, Sol y Luna, Buenos Aires, 1940.

(8) JOLIVET, op. cit., p. 19.

Partiendo de una falsa interpretación del pensamiento tomista Occam afirma que ninguna conexión vincula a los universales con la realidad extramental y los reduce, en consecuencia, a la condición de meros signos con los que "destruye pura y simplemente el conocimiento intelectual y hace de la ciencia una ficción" (9).

Negada la validez de las esencias inteligibles obvio es que todo conocimiento abstracto carece de garantía de veracidad ya que ésta solo puede serle asignada por las evidencias intuitivas, únicas aptas para apresar las existencias individuales, exclusivas constituyentes de la realidad.

"Opuestamente al conocimiento intuitivo —sostiene Occam— el conocimiento abstracto no nos permite saber si una cosa que existe, existe; o si una cosa que no existe, no existe. El conocimiento intuitivo es aquél por el cual sabemos que una cosa es cuando es, y que no es, cuando no es" (10).

Fácil resulta ya apuntar uno de los primeros y más fecundos postulados del terminismo: el aniquilamiento, o por lo menos el debilitamiento, de la filosofía del ser en sus dos fundamentales grados de abstracción: el ser en cuanto ser; y el ser en cuanto móvil y sensible.

Si las instancias inteligibles son privadas de autenticidad, relegadas al estado de puras significaciones más o menos arbitrarias, pero ciertamente irreales, la consistencia de las ciencias en ellas fundada se desvanece.

Los distintos niveles ontológicos son contradichos y poco trecho es necesario recorrer para que Nicolás de Autrecourt recuse el mismo principio de causalidad.

Esta actitud repercute intensamente en toda la especulación de la época y aparece, a poco que se busque, en las expresiones del pensamiento moderno, como no podía dejar de ser, ya que se trata nada menos que del esquema de la postura espiritual que sucede y suplanta a lo tradicional.

4. — En primer término, la armoniosa jerarquización entre el saber revelado y el saber natural resulta quebrantada.

El equilibrio logrado por Santo Tomás al superar las soluciones polémicas que le habían precedido, se fundaba en la adecuada estimación del alcance de la razón humana, que, no por limitada, dejaba de poseer legítimo señorío sobre el mundo del ser, tan sólo demarcado por la justa medida de la extensión y profundidad de su poder de apoderamiento de las dimensiones inteligibles de la realidad.

Negada la posibilidad de esos acercamientos al ser, las verdades metafísicas vitalmente exigidas por el espíritu religioso de la época (existencia de Dios, substancialidad e inmortalidad del alma, etc.) son transferidas al exclusivo dominio de la teología y declaradas incognoscibles con certeza por

(9) J. MARITAIN, **Introduction générale a la philosophie**, p. 113, Tequi, Paris, 1930.
(10) GILSON, **Op. cit.**, p. 240.

la razón natural, ya que a ésta se le había constreñido a ejercitarse sólo sobre lo individual y lo contingente.

El problema de las relaciones entre la teología y la filosofía desaparece, pues, por supresión de uno de sus términos.

A primera vista pareciera que se opera un retroceso hacia la situación del siglo XII, cuando dialécticos y teólogos disputaban sobre la preeminencia de la razón o de la fe, pero, mirando con mayor atención el asunto, la analogía resulta insostenible.

Por una parte, entre los dos momentos históricos median las grandes obras de conciliación: la de San Anselmo de Cantorbery, y sobre todo, la que llevó a cabo Santo Tomás, quien, aportando nuevos puntos de vista, al ser negado y substituído embarcaron a sus contradictores por nuevos rumbos.

Por otro lado, en la especulación nominalista de Occam y su escuela trabaja, de modo sostenido y eficaz, siguiendo la línea de "los hombres de Oxford" la idea de una naciente y poderosa ciencia empírica que ha de entrar como cuña en el cuadro ya dislocado de los vínculos de la teología y la filosofía, para convertirse en un nuevo punto de atracción para el conocimiento, en tal forma que el pensamiento ha de moverse entre los extremos incomunicables de la verdad revelada y de la verdad concreta y contingente.

Las consecuencias de esta postura resultan de incalculable importancia para la interpretación del discurrir moderno, ya que lleva en sus entrañas todos los puntos de partida para la formulación de una filosofía negadora de la metafísica del ser implicada en la ciencia positiva, y mantenedora de la irracionalidad de la creencia religiosa.

5. — En segundo lugar, el mundo de la naturaleza cae en plena anarquía resolviéndose en una pura consideración atomística, ya que consistiendo su única realidad en la multitud de individualidades, no le alcanza la posibilidad de una visión unitaria y congruente.

Ya hemos de ver cómo por caminos afines con esta actitud ha de buscarse la reconstrucción de esa unidad perdida. Bástenos por ahora indicar claramente el hecho que Jolivet acota con su precisión: "El ocamismo señala en filosofía el advenimiento del cosismo, y desde este punto de vista su límite será el realismo más intempestivo. Por curiosa consecuencia, este esfuerzo del terminismo ocamista para asegurar la unidad del ser concreto, conduce, por el contrario, a hacer de esta unidad un problema insoluble y a comprometerlo definitivamente. En las criaturas, escribe Occam, no puede haber distinción alguna concedida por la inteligencia sino cuando le corresponde una real distinción en las cosas, esto es, cuando se trata de cosas realmente distintas. Así es como la negación de lo metafísico lleva a no dejar subsistir ante el espíritu sino una polvareda de realidades absolutas, cuyo lazo permanece ininteligible ([11]).

(11) JOLIVET, Op. cit., p. 22.

6. — En tercer lugar y por fin, para no abundar sino en los rasgos más sobresalientes, el nominalismo trae como secuela una actitud ametafísica de la ética, con el consiguiente primado de la voluntad.

La afirmación se sigue claramente de los principios básicos del terminismo. Si la metafísica es negada o se torna imposible, obvio es que la ética quede liberada de todo fundamento en el ser inteligible. La noción de bien o de fin ya no es convertible en el ser como uno de sus trascendentales, sino que radica exclusivamente en la voluntad, en la pura acción, cuyas operaciones dejan de ser primordialmente racionales por cuanto no hay medida objetiva de entidad permanente a la cual pueda aplicarse la inteligencia para confrontar la rectitud de la conducta. La más absoluta arbitrariedad reina en la moral y el derecho. Consecuente Occam con las primeras semillas sembradas por Scoto "dice que Dios, que es infinitamente libre, habría podido mandarnos que le odiáramos" (12).

Occam somete como Duns Scoto, pero más absolutamente aún todas las leyes morales a la pura y simple voluntad de Dios. La restricción mantenida por éste en favor de los dos primeros preceptos del decálogo no detiene a Occam, y excepto él y sus discípulos, apenas se puede citar otro, fuera de Descartes, que haya defendido que, si Dios lo hubiera querido, hubiera podido ser un acto meritorio el odiar. "El odio a Dios, el hurto y el adulterio son malos por razón del precepto que los prohibe, pero hubieran podido ser actos meritorios si la ley de Dios nos lo hubiera prescripto... Podríamos seguir a Occam más lejos aún y demostrar con él que Dios hubiera podido tanto hacerse asno como hombre o tomar la naturaleza de la madera o de la piedra. Desde este momento quedan radicalmente suprimidas las esencias y los arquetipos universales; ya no queda barrera alguna que pueda contener la arbitrariedad del poder divino" (13).

La razón de validez, el fundamento propio de la ética y el derecho que la filosofía tomista ponía en su fin: el bien o lo justo, y que otorgaba al precepto su intrínseca moralidad o justicia es suprimido de raíz, para ser suplantado por la simple orden, por el puro imperativo de la voluntad. La ley natural, como punto de discernimiento sobre la rectitud de la norma positiva, es terminantemente cancelada, o mejor dicho confundida con el orden jurídico positivo, al reconocer un común denominador: la voluntad del legislador, causa justificante de las leyes. De esto, a resolver la norma jurídica en la sola coactividad, no hay sino un paso. En la línea que ha tendido Occam y en que se ubicará la jusfilosofía moderna, la sanción será cada vez más el rasgo sobresaliente, cuando no exclusivo, de la legalidad. Un trecho más y

(12) R. GARRIGOU-LAGRANGE, La síntesis tomista, p. 336, Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1947.

(13) GILSON, Op. cit., pgs. 253-254.

la misma idea del derecho natural será clausurada y el derecho positivo se constituirá en la única realidad jurídica (14).

7. — La especulación filosófica moderna comienza a trabajar sobre campo despejado, por el nominalismo, de las esencias y realidades inteligibles con que tan cuidadosamente formuló su pensamiento el siglo XIII y de modo muy especial Santo Tomás.

Despejo y limpieza —desde el punto de vista del nuevo pensamiento— que pretendiendo devolver a la tierra de la realidad su primitiva virginidad, la convirtieron en una polvareda de fenómenos, un universo discontinuo de cosas yuxtapuestas, cuyas agrupaciones ofrecidas en la experiencia permanecen en un misterio para la mente" (15).

El problema de la unidad, de la totalidad del mundo no ha sido resuelto. Se ha logrado apartar una solución: la tradicional, considerada como falsa. Urge, pues, al espíritu moderno crear una nueva imagen del mundo.

Para tal empresa se cuenta con un elemento de reciente aparición, aún cuando no tan inédito como para haber pasado desapercibido al empirismo de la escuela de Oxford: la interpretación matemática de la naturaleza.

La irrupción de este hecho es claramente descripta por Julián Marías, lo que excusa la trascripción de su párrafo: "Partiendo de la metafísica nominalista, en los siglos XVI y XVII se constituye una ciencia natural que difiere esencialmente de la aristotélica y medieval en los dos puntos decisivos: La idea de la naturaleza y el método físico... Aristóteles entendía por naturaleza el principio del movimiento; un ente es natural cuando tiene en sí mismo el principio de sus movimientos, y por tanto sus propias posibilidades ontológicas; el concepto de naturaleza está muy enlazado con la idea de substancia... Desde el ocamismo se empieza a pensar que el conocimiento no es conocimiento de cosas sino de símbolos. Esto nos lleva al pensar matemático y Galileo dirá taxativamente que el gran libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos. El movimiento aristotélico era un llegar a ser o dejar de ser; se entendía, pues, de un modo ontológico, desde el punto de vista del ser de las cosas; desde Galileo se va a considerar el movimiento de fenómenos: algo cuantitativo, capaz de medirse y expresarse matemáticamente. La física no va a ser ciencia de causa de cosas, sino de variaciones de fenómenos. Frente al movimiento la física aristotélica y medieval tenía su principio, por tanto, una afirmación real sobre las cosas; la física moderna renuncia a los principios y pide solo su ley, la norma de la variación. Las afirmaciones de la física no son afirmaciones de las cosas, sino sobre los fe-

(14) Esta conversión en derecho positivo del derecho natural que se asienta no en la Razón, sino en la Voluntad de Dios ha sido agudamente anotada por Kelsen en "La idea del derecho natural".

(15) JOLIVET, Op. cit., p. 25.

nómenos. La naturaleza es ahora, para la física, una ley de fenómenos, determinada matemáticamente (16).

La aparición de esta nueva especie epistemológica, combinada con la tarea destructora del nominalismo que la preparó, provoca la desaparición de la filosofía de la naturaleza escolástica y su reemplazo por la interpretación matemática de la realidad sensible y móvil.

En efecto, Occam y su escuela habían arrasado con todos los supuestos inteligibles aptos para otorgar una explicación ontológica de la naturaleza. Habían colocado a la realidad en una particular condición de indigencia explicativa, negando la autenticidad de los principios que, subyacentes en las cosas, cobraban actualidad en la inteligencia.

Ante esta situación de desamparo ontológico, el nuevo instrumento conceptual que aparece con toda la fuerza y vitalidad de lo recién descubierto, se adueña, sin oposición digna de mencionarse, de la región asolada, donde comienza a campear con exclusivo señorío.

Pero este dislocamiento, o mejor dicho, confusión de dominios y pertenencias, ha de ser la causa de deformaciones, que Maritain describe así: "...Así como una interpretación, una lectura matemática de lo sensible, no puede hacerse sino mediante las nociones fundamentales de las matemáticas, esto es, de las entidades geométricas, del número y también necesariamente del movimiento, desde el momento en que se tome el conocimiento físico-matemático de la naturaleza por una filosofía de la naturaleza y se le exija una explicación ontológica de lo real sensible, se tenderá inevitablemente a una filosofía mecanicista, se pretenderá explicarlo todo —en el sentido filosófico de la palabra explicar—, se querrá dar razón de la realidad ontológica mediante la extensión y el movimiento" (17).

A la par de la constitución del mecanicismo se produce la aparición de un principio que ha de jugar papel fundamental en el pensamiento moderno y que preside toda la especulación idealista: el principio de la inmanencia. El apriorismo, baluarte donde ha de enclaustrarse la nueva filosofía, ya insinuado y exigido por el nominalismo, priva en el mundo del conocimiento y va bosquejando análogamente a las construcciones mentales, a las hipótesis matemáticas, los esquemas subjetivos puramente ideales de lo cognocible, que se tendrán como única interpretación posible de la realidad.

En el desarrollo de esta actitud se acredita, una vez más, la interna necesidad que vincula al empirismo nominalista con el idealismo.

De la conversión ocamista de los universales en simples signos incomunicables con la realidad individual de las cosas, a la afirmación cartesiana que el universo se unifica y se torna congruente en y por el pensamiento,

(16) MARIAS. Op. cit., p. 215 y sgts.

(17) J. MARITAIN, Filosofía de la Naturaleza, pgs. 55-56, Club de Lectores, Buenos Aires, 1945.

que la verdad tiene como criterio no ya la adecuación de la inteligencia con las cosas, sino la claridad de las ideas; entre ambas concepciones repetimos, no hay diferencia más que de grado. Un mismo proceso en que no resulta difícil instalar la posición kantiana, es el que va transcurriendo a través de todas las manifestaciones modernas (18).

La conjugación de estos factores: interpretación matemático-mecanicista de la naturaleza y principio de la inmanencia, informará toda la visión moderna del mundo, incluídas las realidades morales y jurídicas, inspirando en un determinado momento de su desarrollo las escuelas iusnaturalistas, que, de este modo, adquieren una substancia específica, que las separa radicalmente de la doctrina tradicional.

8. — Este operar sobre campo arrasado, libre de principios trascendentes e inteligibles, encuentra acabado ejemplo en uno de los pensadores políticos más originales, y sin duda, el más egregio de su época: el fundador de la ciencia moderna del Estado, Nicolás Maquiavelo.

El mundo político, sobre el que piensa el florentino, había ya, en cierta medida, roto con la filosofía política medieval y nuevas realidades estatales nacían a la vida, independizadas de las formas tradicionales. Son los nuevos principados italianos, que de algún modo prefiguran los Estados nacionales modernos.

En estas comunidades políticas toda consideración sobre la legitimidad o justicia de la autoridad y de las leyes, es cancelada, rebelándose únicamente el hecho bruto y desnudo de la fuerza.

El terreno es propicio para la especulación moderna, que con Maquiavelo formula una teoría política desembarazada de principios, que, como la justicia o legitimidad, deben jugar en la filosofía del Estado, la misma función que las instancias ontológicas en la de la naturaleza.

Los dos postulados anotados más arriba (mecanicismo e inmanencia) pronto se muestran. El problema político por excelencia, el del poder, se resuelve en un aspecto casi físico: el de la fuerza, y, consiguientemente, la clave ha de ser o una solución de equilibrio o una solución de tiranía, esto es, fundadas ambas en el cálculo y medida de las energías políticas en juego.

El principio de la inmanencia se patentiza en todo momento. Unas veces será la repulsa de toda norma o instancia objetiva: el bien común convertido en bien de los gobernantes; otras veces, en la eliminación de toda entidad tradicional o de consistencia histórica; pero siempre el esquema subjetivo: la ley es el deseo o voluntad de quién o quienes mandan.

9. — La conquista de la naturaleza por el pensamiento matemático-mecanicista, no llega a alcanzarse en toda su envergadura, si una vez señalada la desinterpretación ontológica en que incurrió, no paramos la atención en el

(18) JOLIVET, Op. cit., pgs. 24-28 y 75-85.

trámite gnoseológico del que hizo empleo para tratar la materia de su especulación.

La riqueza del mundo inteligible con el que trabajó la filosofía tradicional exigía el manejo de un delicado instrumento de conocimiento llamado por la escuela "abstractio formalis" y que contemporáneamente Maritain ha designado "abstracción intensiva o tipológica".

Este adecuado medio de inquirir sobre las esencias de las cosas se opone, con oposición de conocimiento científico, a conocimiento vulgar o precientífico, a la "abstractio totalis" o "abstracción extensiva".

"Para entender mejor lo expuesto nótese que, así como existe una doble composición, a saber de la forma con la materia y del todo con sus partes, así también la abstracción es doble: la una por la cual se abstrae lo formal de lo material, la otra por la cual todo universal es abstraído de las partes subjetivas. En virtud de la primera, la cantidad es abstraída de la materia sensible; en fuerza de la segunda, el animal es abstraído del buey y del león" (19).

Una primera y básica diferencia se establece entre ambos procedimientos. El concepto logrado por la abstracción total resulta empobrecido a medida que asciende en el proceso lógico, mientras que en el obtenido por la formal se opera la consecuencia inversa: cuanto más abstracto es más perfecto (20).

La abstracción total —podríamos decir— sólo toca la realidad, sin mirar la profundidad del contacto. Lo que le interesa es la simplificación en un esquema común. Más que el esquema en sí, más que la esencia del cuadro, le importa el que sea "común", es decir, extraer aquella totalidad en que las partes coinciden. Logrado el punto de referencia los integrantes desaparecen. En cierto modo es un procedimiento "formal" en su acepción moderna. De ahí su penuria intrínseca, que por lo demás no le interesa, ya que su búsqueda se dirige a la nota capaz de "extenderse" a las unidades que trata de superar. Por ello es llamada abstracción o visualización "extensiva".

La abstracción formal —por el contrario— se lanza directamente tras esencias inteligibles. No se detiene en la externa coincidencia de las cosas sino que mira sus necesidades inteligibles, "sólo separa lo actual y formal de lo potencial y material, o sea, de las condiciones de potencialidad o materialidad; y así cuanto es más abstracta es más perfecta; es este, en verdad, un proceso opuesto al de la abstracción total; y en la formal no se considera la razón de universalidad o particularidad, ni si es unívoca y análoga, ni tan só-

(19) CAYETANO, Comentario a De Ente et Essentia, conclusión. Texto incluído en J. MARITAIN, Siete lecciones sobre el ser, p. 77, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944.

(20) JUAN DE SANTO TOMAS, Cur. Theol., Disp. V, art. I, núm. 13-14. Texto en J. MARITAIN. Siete lecciones, p. 68.

lo si la razón que abstrae reviste las condiciones de acto y potencia o desprecia las condiciones de potencia y materia" (21).

El ejemplo que trae Maritain ilustra estos conceptos: "...cuando digo "hombre", "animal racional", estas palabras valen simultáneamente —aquí es donde hay que tener cuidado, pues sería posible una confusión—; para la abstractio totalis, que es precientífica, y para la abstractio formalis; solamente hay una diferencia esencial en la manera de pensar. Empleo las mismas palabras pero el acto de pensamiento que ejecuto es diferente en uno y otro caso. En el primero, en el caso de la abstractio totalis o visualización extensiva, simple abstracción del todo universal con respecto a las partes, en lugar de animal racional bien podría decir "bípedo implume" o "mono metafísico"; si descubro exactamente la esencia, tanto mejor para mí, pero no es precisamente la esencia como tal lo que contemplo expresamente en esta clase de abstracción, sino que trato simplemente de reunir los trozos comunes, de constituir un simple cuadro nocional común a tales o cuales individuos, Pedro, Pablo o Juan. En el segundo caso, al contrario (abstractio formalis o visualización tipológica) cuando digo "animal racional", estas mismas palabras responden a un acto de pensamiento completamente distinto; se trata en este caso para mí, de alcanzar expresamente la naturaleza, la esencia, el tipo de ser, el lugar de las necesidades inteligibles, en una palabra, el objeto de ciencia susceptible de manifestarse en esos mismos individuos, Pedro, Pablo o Juan" (22).

10. — Claro está que ignorada por el quehacer filosófico toda posibilidad de descubrir en la realidad sus instancias inteligibles, sus grados de profundidad ontológica; y, por otra parte, enderezado el pensamiento moderno a una concepción mecanicista de la naturaleza, que reduce las substancias de las cosas a series fenoménicas reguladas por constantes o signos mentales sólo alcanzados por el número o la cantidad, con exclusión de las esencias capaces de fundar la diversa calidad de sus linajes; claro está —repetimos— que siendo ésta la situación, la abstractio formalis desaparece.

Con la cancelación del ser inteligible carece de materia donde aplicarse; la pura coexistencia y sucesión de fenómenos, resulta objeto harto grosero para su sutil consistencia. Por falta de profundidad queda encallada.

Pero, la economía misma del pensamiento que tiende indefectiblemente a una imagen unitaria y profunda de la realidad, que aspira a moverse en el plano de lo universal, rehusa el confinamiento en lo particular y tratando de escalar los sectores de una más alta y honda comprensión recurre a la generalización, pobre sucedáneo de la abstractio formalis, fundada en las simples conexiones no esenciales de las cosas.

---

(21) JUAN DE SANTO TOMAS, lug. cit.
(22) J. MARITAIN, Filosofía de la naturaleza, p. 31.

Este proceso de desviación de la visualización tipológica a la extensiva se patentiza en el empirismo de Locke.

Resuelto el contenido del conocimiento en una suerte de "atomismo mental", su reconstrucción se lleva a cabo en base a operaciones mecánicas de agrupamientos.

La idea simple, unidad irreductible en el mundo gnoseológico, carece de profundidad, su única consistencia está dada por la estructura en su origen experimental, su simplicidad sirve de garantía a la total desnudez empírica.

"La simplicidad de la idea —escribe Brehier— no se refiere a ningún carácter interior a ésta; son simples las ideas que no pueden sernos comunicadas si no las tenemos en la experiencia, tales como las del frío, de lo amargo, etc.; y la imposibilidad absoluta de engendrar en nosotros ninguna idea simple (mientras que formamos ideas compuestas), señala los límites de nuestro conocimiento" (23).

Puestos ante las unidades primitivas, en las que se hace imposible de inocuo el requerimiento de sus esencias en vista de su inexpugnable empirismo, la re-edificación de la realidad se buscará moviéndose la inteligencia en extensión, en desplazamiento de superficie, sin esperanza de vincular intimidades. Se tratará de agrupar y asociar, no de estructurar e instituir. Se abstraerá el "todo universal de las partes subjetivas", es decir, lo común en la conexión de las partes conectadas. Pero esa comunidad, ese punto de coincidencia que no proviene de dentro sinó de lo periférico, que persigue lo extenso y no lo intenso, carece de temple ontológico ya que no se funda en ninguna dimensión del ser inteligible, sino en la endeblez de la pura apariencia fenoménica.

Con claridad Francisco Romero describe el proceso: 'Una categoría suprema rige toda esta concepción, la categoría que podríamos llamar "atómica", la categoría de individualidad: átomo en física y química, elemento psíquico en la psicología, individuo en el derecho natural, palabra en la gramática... Conocer es, ante todo, llegar intelectualmente a estos individuos, construir idealmente las distintas instancias reales por la sucesiva agrupación de ellas. Claro que como todo complejo posee sus peculiaridades, sus propiedades únicas e intransferibles, algo que ninguna lógica es capaz de deducir de los componentes, era imposible dejar de advertir, de vez en cuando, que el dardo lógico o se quiebra en la superficie de la realidad "real", que lo esencial en cada instancia escapa a la reducción causal y a la reducción analítica..." (24).

El trámite examinado es el que sigue Locke en la reconstrucción en la imagen del mundo donde las ideas compuestas juegan el papel capital.

Esta categoría de ideas no es otra cosa que el resultado de asociaciones

---

(23) BREHIER, Op. cit., t. 2, p. 247.

(24) Dos concepciones de la realidad, en Filosofía contemporánea, p. 68, Losada, Buenos Aires, 1941.

de las ideas simples. Combinaciones que se operan de dos diferentes modos: o bien asociándose en la idea una cosa única (idea de oro o de hombre), o bien, manteniendo la representación de cosas distintas, aún cuando unidas (ideas de relación) ([25]).

Con este arsenal cognoscitivo Locke trata de atrapar las nociones inteligibles con que trabajó la filosofía tradicional, y, claro está, el fracaso se produce. La tentativa es la de quien pretende cazar liebres con anzuelo.

Si la idea compuesta no es otra cosa que pura combinación o asociación de ideas simples, obvio es que nada ha de agregar a la suma de sus partes, y por consiguiente, si se gana en extensión nada se adelanta en profundidad. Siendo, entonces, la idea simple el dato primario y extrictamente empírico —y como tal desembarazado de esencia y sólo rico en aportes fenoménicos— la idea compuesta por el solo hecho de constituirse en tal, no alcanza diverso ni superior linaje, permaneciendo en el mismo nivel fáctico que su antecedente.

Por ello es que Locke "afirma que de tal substancia no tenemos idea alguna; explicar la causa del enlace de las ideas simples es cosa que excede nuestro entendimiento, que no puede añadir a esas ideas nada que vaya más allá de lo que en ellas descubrimos por la sensación y la reflexión" ([26]).

Así junto con la substancia todas las demás realidades inteligibles van desapareciendo de la especulación empirista, o deformándose en el pensar idealista, que, desconectándose del mundo extramental, trata de reponerlo desde la inmanencia del espíritu.

En uno y otro caso la abstractio formalis desaparece, sea por detenerse en la corteza de las cosas, sea —en el caso del idealismo— por dar las espaldas a esas mismas cosas.

11. — En el bosquejo de la actitud moderna nos resta considerar el dislocamiento operado en las relaciones entre la teología y el saber natural, como punto previo para la ulterior determinación del tipo de conocimiento ético-jurídico de la nueva iusfilosofía.

Como en los problemas ya señalados —por razones de solidaridad en el planteo y de continuidad histórica del pensamiento— el de los vínculos entre la Fe y la razón no permanece inédito hasta la época moderna.

En el medievo el asunto es tratado vigorosa y ardientemente. La confluencia del cristianismo, sólidamente organizado en sus dogmas; y de la especulación filosófica que por vía griega venía ya en plena posesión de sus medios de trabajo y con firme convicción de sus posibilidades, produce necesariamente la polémica que en el siglo XIII ha de encontrar, con Santo Tomás, adecuada solución.

Los grandes sistemas pretomistas, las construcciones de Escoto Eríge-

(25) BREHIER, Op. cit., t. 2, pgs. 248-249.
(26) BREHIER, Op. cit., t. 2, p. 251.

na (siglo IX), San Anselmo de Cantorbery (siglo XI), San Buenaventura (siglo XIII); las querellas entre dialécticos y teólogos (Berenguer de Tours, Anselmo el Peripatético, por un lado; y Gerardo, Obispo de Czaead, Otlon de Saint-Emmeram, por el otro); el academismo de la escuela de Chartres; las doctrinas de Roscelin y Abelardo; en fin, todo el fecundo trabajo ideológico de esos siglos se impregna de los esfuerzos de la teología y la razón natural por mantener sus fueros.

"Desde el siglo IX hasta el siglo XIII, la historia de la filosofía medieval se reduce a la historia del problema de las relaciones entre la razón y la Fe. Esos dos temas con los que se construirá toda esta historia los hallamos desde el comienzo y podemos reconocerlos fácilmente en los escritos de todos los filósofos que existieron desde Escoto Erígena hasta Santo Tomás" (27).

La reducción histórica que Gilson hace de la filosofía medieval, en forma alguna puede ni debe interpretarse como una muestra de limitación de sus horizontes. Todo lo contrario. En el planteo, discusión y solución del asunto está implicada toda una concepción del universo. Así como el signo de lo moderno fué el problema de las relaciones entre la razón y la ciencia; y el de lo contemporáneo es el de los vínculos de la razón y la vida; así también la edad media condensa todas sus energías en los temas de la teología y el saber puramente humano, pues ve con claridad en ellos la única respuesta al misterio del hombre auténtico, del hombre caído y redimido.

Con la adecuación aristotélica al dogma católico, Santo Tomás logra acabada respuesta a este fundamental interrogante, que se revuelve en la autonomía y jerarquización de los órdenes del saber y, congruentemente, en la imposibilidad de contradicciones entre los mismos. En el siglo XIV se renueva la discusión —aunque anticipada ya por Duns Escoto, que cabalga entre el siglo XIII y la centuria próxima— pero en base a nuevos aportes, que han de dar forma definitiva al problema en lo que hace a su aprovechamiento por lo moderno.

El dato que emerge trastornando la síntesis albertino-tomista es el empirismo nominalista que actúa eficazmente por medio de la escuela de Oxford.

Más arriba hemos apuntado las notas particulares de este movimiento, razón por la cual nos limitaremos a señalar su influencia en la discusión que nos ocupa.

12. — La autonomía, aunque subordinada, que Santo Tomás asignaba a la filosofía, está fundada en el ser inteligible y en los primeros principios que radican en el mismo. Vale decir, que proclama la posibilidad —y necesidad— del entendimiento para capturar en la realidad sensible un orden

(27) GILSON. Op. cit., p. 290.

esencial que la trascienda. Apoyándose en esas dimensiones reales —aunque como universales sólo existentes en la mente— es factible la edificación autónoma de toda una metafísica específicamente distinta, tanto del conocimiento empírico, cuanto del saber teológico, cuya certeza provienen de fuentes suprarracionales.

La contestación negativa que el nominalismo da al problema de la realidad de los universales conduce necesariamente, sino a una rotunda cancelación de los principios metafísicos *en sí*, al menos a su destitución *en cuanto metafísicos*, es decir, en la medida en que su autenticidad se afirma en estructuras ontológicas alcanzables por el entendimiento.

Como la desaparición de tales nociones era imposible dentro de las exigencias de la época, ya que la unidad de Dios, la inmortalidad del alma, etc., eran ineludibles en la concepción medieval, el nominalismo busca salvarla alojándolas en la teología, esto es, cambiando mediante un hábil escamoteo sus soportes racionales.

Occam "consiente en que se den todas las proposiciones que se quiera, como objeto de fe, por estar fundadas en la revelación, pero no puede sufrir que se pretenda transformar en verdades demostrables lo que no es sino un dato de la revelación" ([28]).

Producida así la ruptura entre la razón y la teología, entre el sector de la Fe y el de las realidades naturalmente conocidas, especialmente su primer y tercer grado de abstracción, el nominalismo logra plenamente su cometido que no es otro —según ya dijimos— que desbrozar el campo preparándolo para la siembra modernista.

El conocimiento es solicitado por dos polos que exigen un lenguaje no solo distinto, sinò incomunicable. Por un lado las verdades reveladas, encerradas en su propia peculiaridad; y por otro los datos empíricos, huérfanos de interpretaciones que los trasciendan y liberados de toda connotación con los órdenes superiores del saber.

13. — Siendo ésta la situación y ante el florecimiento casi milagroso de la ciencia positiva dos consecuencias básicas es lícito anotar.

En primer lugar, las circunstancias que ya hemos puntualizado: la aparición del tipo de conocimiento matemático-mecanicista con pretención de validar gnoseológicamente toda la realidad natural, o lo que se tenía por la misma: el mundo de los fenómenos.

En segundo lugar, la subestimación de la teología —paradógicamente disfrazada con su hipervaloración— en vista de su enclaustramiento y su consiguiente inoperancia como regla, aunque fuera negativa, de la verdad.

Esta actitud prescindente con respecto a la teología se patentiza, entre

(28) GILSON, Op. cit., p. 249.

otros, en dos hombres típicamente representativos de la modernidad, aunque preocupados por distintos menesteres: Maquiavelo y Descartes.

Refiriéndose el florentino a las comunidades políticas, cuyas autoridades se pretendían legitimadas teológicamente, escribía: "Pero, siendo promovidos y sostenidos por Dios (los dichos principados), cuyos dictados rebasan la comprensión humana, sería propio de hombres presuntuosos y temerarios discurrir sobre ello por lo cual renunciaré a hacerlo" (29).

Descartes repite los mismos conceptos: "Yo reverenciaba nuestra teología y pretendía tanto como otro cualquiera ganar el cielo; pero habiendo aprendido, como cosa muy segura que su camino no está menos abierto a los más ignorantes y a los más doctos y que las verdades reveladas que conducen a él están por encima de nuestra inteligencia, no hubiera osado someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, y pensaba que para intentar examinarlas y acertar, era menester tener alguna extraordinaria asistencia del cielo y ser más que hombre" (30).

Apartamiento cortés, prescindencia reverente, aislamiento respetuoso de la teología; pero tras la humilde pleitesía, la tenaz y decidida voluntad de su exclusión en todo lo que se considere como atributo propio de la razón humana.

Del Dios creador y providente, principio, fin y mantenedor del orden del mundo; del Dios que vincula los hombres a El con la relación de Padre a hijos; del Dios encarnado que redime la naturaleza caída recreándola en el orden de la Gracia; nada queda, o si permanece es recluído en un cielo que de tan distante se torna ineficaz para las realidades naturales.

La imagen del mundo que aporta el hombre moderno sólo cuenta con un Dios casi desconocido, inescrutable, racionalmente incomunicable con la creación, de cuyo conocimiento es sólo fiador y mero garante (31).

El orden del mundo es laicizado. Dios es sólo su creador, su "constituyente" y nada más. Creadas sus leyes, no es menester su mantenimiento ni conservación. Dios es así el moderno rey constitucional: reina, pero no gobierna.

Caracterizando esta actitud, en contraste con otras opuestas, decía Donoso Cortés: "Es católico el que reconoce en Dios la soberanía constituyente y actual; es deísta el que le niega la actual y reconoce en él la constituyente; es ateo el que niega de él toda soberanía porque le niega existencia" (32).

La orgánica jerarquización del mundo fundada en el ser y en sus grados de analogía es totalmente desquiciada. El movimiento de continuidad en el ser, aun cuando diverso el medio de conocimiento (razón, en el ser me-

(29) El Príncipe.
(30) Discurso del método, primera parte.
(31) MARITAIN J., Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad. p. 39.
(32) Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, Libro II, Cap. 13, en Obras completas, II, p. 445, La Editorial Católica, Madrid, 1946.

tafísico; Fe en el ser revelado), es bruscamente interrumpido. La fórmula es ahora discontinuidad en el conocimiento y en el ser (33). La congruencia de la concepción del mundo desaparece al quebrarse la posibilidad de una armonía entre el orden natural y el sobrenatural. La edad media se cierra bajo el signo de la contradicción. El ensimismamiento de las distintas esferas del conocer les hace recorrer sus respectivas órbitas con serio peligro de encontronazo. En cierto modo ha triunfado Averroes. El orden de las esencias que preanunciaba el de las existencias cae en forzosa liquidación y la realidad cognoscible se convierte en verdadera torre de Babel.

De este desorden, fecundo para la filosofía que le sigue, ha de hacerse cargo el hombre moderno y tratar de resolverlo en una nueva síntesis que, consecuente con su punto de partida, se fundará en una metafísica sin ser o de un ser falsificado, y en una ética sin metafísica que concluye —necesariamente— en una noción de Dios casi o totalmente ininteligible.

La contradicción que sellaba el pensamiento nominalista termina con el extrañamiento en el quehacer filosófico de uno de los términos y consiguientemente los cimientos del saber dejarán de ser racionales. El formalismo funda su dinastía y gobernará con el logicismo y el idealismo la metafísica y con el voluntarismo la ética.

14. — Descripto a grandes rasgos el ambiente ideológico moderno, tócanos dar un paso más en la aproximación al iusnaturalismo y abordar la determinación del tipo de conocimiento ético-jurídico que privó en los nuevos tiempos.

La ciencia de la naturaleza y la metafísica —según se ha expuesto— son interpretadas en función de una realidad vista con ojos matemáticos. La misma exigencia se traslada al orden moral y político. Para Grocio no es una ilusión dar con una "matemática de la política".

Muestra típica de tal procedimiento son las frases de Tomás Hobbes en las que describe el método político y jurídico: "Los escritores de política suman pactos, uno con otro, para establecer deberes humanos y los juristas, leyes y hechos, para determinar lo que es justo e injusto en las acciones de los individuos" (34).

Las aspiraciones del espíritu moderno chocan sin embargo con la realidad misma que tratan de someter al trámite racio-matemático. Pero a pesar de la negativa que la materia misma de la disciplina oponía a su pretensión, el hombre moderno no se arredra ni desiste en su propósito de fundar una ética congruente y solidaria con los principios aplicados en la filosofía teorética. La tarea que asomaba era, en verdad, de enorme envergadura y exigió la presencia de los grandes espíritus que la tomaron a su cargo.

Según hemos dicho repetidas veces la labor del siglo XIV, desde el pun-

(33) BREHIER, Op. cit., t. 1, p. 642.
(34) Leviatan, p. 32. Fondo de cultura económica, México, 1940.

to de vista moderno, fué de despejo y preparación. Claro está que el resultado de este esfuerzo no fué el llevar las cosas a fojas uno. Una concepción del mundo y de la vida no se declara perimida como quién arroja un traje viejo y lo substituye por uno nuevo. Las consecuencias de tal tarea se resuelven necesariamente en una crisis; crisis por caducidad de unos principios hasta entonces vigentes y luego privados de vitalidad histórica, y crisis que exige perentoriamente el descubrimiento de otros apoyos donde hacer pie para continuar y estabilizar la marcha. Una coyuntura así es la que se dá en los siglos que tratamos.

Con el desplazamiento de la teología el hombre se encuentra en una emergencia de la que no tenía noticias desde los tiempos precristianos. Se halla en el trance de encontrar adecuada explicación y fundamento a toda la vida ética.

No significa esto que las bases religiosas positivas fueran negadas, ya que la circunstancia histórica imponía la creencia cristiana, sino que la nueva actitud requería otra explicación, aparte e independientemente de la religiosa. Se mantenía todavía de hecho el dualismo a que el siglo XIV había llegado, aun cuando de derecho, en el plano riguroso de los principios, la eliminación del factor religioso como integrante de la concepción del mundo se había producido. La última consecuencia, dentro del planteo racionalista, la sacaría posteriormente Kant cuando escribió en la "Fundamentación de la metafísica de las costumbres": "El mismo Santo Evangelio tiene que ser comparado con nuestro ideal de perfección moral antes que le reconozcamos como lo que es".

En campo, pues, libre de imposiciones religiosas, como asimismo emancipado de las instancias axiológicas jerarquizadas en el ser real e inteligible, comienza a actuar la mente moderna.

Cierto es que ya obra en su poder el instrumento gnoseológico de que ha de valerse en la empresa, pero aun la falta para no accionar en el vacío, encontrar la unidad irreductible, el último elemento de su análisis que le ha de permitir mediante combinaciones racionales levantar el nuevo edificio de la ética y el derecho.

El hallazgo se produce en el individuo. No es que las épocas anteriores prescindieran del sujeto humano en sus sistemas. Antes por el contrario en muchas de ellas y particularmente en la medieval el hombre encuentra su justa y exacta ubicación.

En los tiempos modernos las cosas se dan de otro modo. El individuo es lo radical en la concepción de la vida; todo el orden ético en él comienza y en él concluye.

Pero no es sólo el individualismo en cuanto a tal la nota específica de la nueva edad. Todo el clima cultural entonces prevalente hacía juzgar a los hechos de la naturaleza según el criterio puramente mecánico, declinando to-

la interpretación orgánica del mundo. El cartesianismo, por un lado, y el empirismo sajón por el otro, dominaban sin restricciones y echaban las bases de una ideología, en la que la cantidad desplazaba a la calidad.

Esta visión del mundo de las cosas físicas se proyecta en la de los valores y relaciones éticas y sociales. La reducción que lleva a cabo el modernismo no es sólo individualista, sino también cuantitativa.

"...entonces aparece por primera vez el individualismo cuantitativo, para el cual el individuo constituye el elemento de que se compone todo grupo humano y toda colectividad. Y, así, el antiguo derecho natural que siempre había trabajado con Dios, con la totalidad dada por la naturaleza, se transforma en la teoría contractual del Estado. Y de tal suerte el Estado, es concebido entonces racionalistamente, como algo, qeu se ha formado con sus elementos, es decir, con los individuos aislados. Esto constituye pues, una nueva trasposición de las formas de concepción del universo al campo de lo ideal" (35).

Esta abierta renuncia a la cualidad implica el divorcio con lo más auténtico del individuo, con su intimidad más entrañable. Sus relaciones, tanto con Dios, como con sus semejantes, no serán ya provocadas naturalmente, por su peculiar condición humana, sino que retornando por la vía analítica estarán re-establecidas por exigencias artificiales, serán re-construídas. Consistirán en vínculos no impuestos por su propia esencia, sinó aceptados por razones extrínsecas, en cierto modo éticamente indiferentes: garantía, seguridad.

El mundo objetivo y trascendente se viene abajo irremediablemente, ya que su verdad no se funda en existencias propias, sinó sólo y exclusivamente en la aceptación que de él hará o no hará el individuo.

15. — Pero no es sólo la despiadada aplicación del tipo de conocimiento matemático la que conduce a esta radicalización individualista. Otro hecho, de tanto o mayor importancia, concurre en el resultado: la Reforma.

El aporte que el protestantismo realiza puede apreciarse en dos de sus típicas actitudes.

Por un lado, la rebelión contra la autoridad religiosa y la consiguiente proclamación del libre examen.

"La Reforma trae consigo la destrucción del concepto de autoridad que representaba la Iglesia Romana a través de sus diversos órganos jurisdiccionales. Claro que, en lo esencial, el concepto de autoridad no fué realmente destruído sino tan sólo transformado, toda vez que se le condujo del exterior al interior del sujeto: ahora es el "yo" el que se encuentra capacitado para legislar el mundo y no a la inversa" (36).

(35) ALFREDO WEBER, **Historia de la cultura**, p. 375, Fondo de cultura económica, México, 1941.

(36) JOSE FUENTES MARES, **Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna**, p. 48, Stylo, México, 1946.

De este modo la revolución protestante echaba los cimientos de la aspiración moderna, que más de dos siglos después resumía así Kant: "La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sinó de decisión y valor para servirse por sí misma de ella sin tutela de otro. Sapere Aude!. Ten el valor de servirte de tu propia razón: he aquí el tema de la Ilustración' '(37).

Pero no es ésta, con ser mucha, toda la contribución que la Reforma trae al individualismo. Su doctrina de la "fe sin obras" trabaja poderosamente en igual sentido.

Al declarar indiferente para la moral la actividad práctica, suprime toda posibilidad de justificación ética para la conducta, tanto individual como social. La noción de "mérito" resulta cancelada y con ella el derecho de asignar una intrínseca razón de justicia al comportamiento humano (38).

Los vínculos sociales, las relaciones de derecho, están privadas de dignidad ética; no constituyen categorías propias del hombre en su dimensión más egregia ni significan hechos con sentido axiológico.

Por estas dos vertientes: el libre examen y la doctrina de la justificación, el protestantismo colabora de modo decisivo en el quehacer moderno. A un tremendo y aberrante individualismo religioso, une la desconección del hombre con su conducta, que así se emancipa de toda consideración estimativa y queda librada a la pura circunstancia externa (39).

16. — Otro factor de indudable importancia es el renacimiento del estoicismo, que, a la vez que influye en la formación del nuevo tipo de conocimiento ético-jurídico, nos descubre, por el mismo hecho de su reaparición, las exigencias vitales de la filosofía moral que comenzaba a apuntar.

Cassirer, en su ya mencionado libro "El mito del Estado", estudia, con su reconocida lucidez, este problema del resurgimiento de la Stoa.

"Lo que importa —escribe— no es tanto el contenido de la doctrina estoica cuanto la función que esta teoría tuvo que desempeñar en los conflictos éticos y políticos del mundo moderno (40).

La crisis sufrida por la Iglesia y la consiguiente desmembración de la Cristiandad, sumada a las graves querellas surgidas aún dentro mismo del catolicismo, como es el caso del jansenismo, privaba a los modernos del único y último fundamento apto para satisfacer la necesidad de un sistema universal de ética y religión.

Para lograr esta aspiración se hacía menester una doctrina fundada "sobre unos principios que pudieran ser admitidos por cada nación, cada credo

(37) Cit. por FUENTES MARES, **Op. cit.**, ps. 46-47.
(38) **Suma Teológica**, I-II, 21, 3.
(39) CASSIRER, **Op. cit.**, p. 200.
(40) CASSIRER, **Op. cit.**, p. 201.

y cada secta. Solamente el estoicismo parecía reunir esas condiciones. Y así se convirtió en el fundamento de una religión natural y de un sistema de derecho natural" (41).

Pero no es sólo la función desempeñada por el estoicismo la que explica su éxito —según afirma Cassirer— sino que —agregamos nosotros— su mismo contenido ideológico presenta analogías y conexiones evidentes con la forma y estructura del pensamiento moderno, que justifican sobradamente su reaparición y su aporte al proceso de reducción individualista que se estaba desarrollando.

"El marcado carácter intencional de la ética estoica parece convertirla en la única lógica predecesora de la ética kantiana interesándose ambas ante todo, por la situación interior, por la personal actitud espiritual frente a toda encrucijada moral sin que ninguna de ellas tomase mayor cuidado en lo tocante a los resultados y prácticas consecuencias que de las actitudes internas pudiesen derivarse. En el campo moral, la tésis estoica corresponde no solamente a un voluntarismo, sino que se trata de una completa filosofía de la voluntad que llega a situar en ésta todo lo fundamentalmente valioso de la acción moral" (42).

El estoicismo se convierte así en uno de los más sólidos pilares del formalismo ético y jurídico ya que suprime o disminuye la importancia de las instancias objetivas en el comportamiento humano y se incorpora a las influencias que tratan de construir una ética y un derecho sin fundamentación metafísica.

17. — La concurrencia de los factores que hemos descripto a lo largo de este capítulo explica las notas esenciales del nuevo jusnaturalismo:

1) Incorrecta versión de lo que ha de entenderse por "naturaleza", ya que substituye la noción dinámica, finalista y ontológica, por una imagen estática, mecánica y empírica; y en consecuencia provoca la aparición de un tipo de conocimiento ético-jurídico, que se aparta, de más en más, de la ciencia práctica tradicional con la consiguiente deformación de la realidad moral y social.

2) Radicalización individualista del orden social de tal modo que toda la teoría del derecho y del Estado se formula bajo el signo de la incompatibilidad entre individuo y comunidad y se resuelve en tentativa por superarla. Se inicia así la búsqueda del "puente" entre ambos términos mediante un "método" de constitución del Estado. Todo el conflicto creado por el idealismo en el problema del conocimiento es trasladado al mundo de la teoría política.

3) Por fin, institución del formalismo jurídico al convertir la ley en pura garantía de la libertad —del individuo o del Estado— ya que su dignidad radica más que en el fin objetivo y transcendente, en el aseguramiento de la libre expresión de la voluntad.

(41) FUENTES MARES, Op. cit., p. 38.

¿ES ATEO EL EXISTENCIALISMO?

1. — El Existencialismo contemporáneo tiende a acompañarse con una declaración de ateísmo. Esto es un hecho. J. P. Sartre lo declaraba hace poco, reconociendo al mismo tiempo que no era tal vez necesario que el Existencialismo negara a Dios, aunque esta negación lo hiciera más coherente (1). Se quisiera indicar por qué, en razón de su posición misma, todo Existencialismo *consciente de sus principios* parece no poder evitar el ateísmo.

"El primer paso del Existencialismo consiste en poner al hombre todo en posesión de lo que es y en hacer caer sobre él la responsabilidad total de su existencia" (2). "Arrojándose en el mundo, sufriendo y luchando en él, el hombre se define poco a poco" (3), lo cual significa que "el hombre existe primero, es decir, que el hombre es primero lo que se arroja hacia un porvenir y lo que tiene conciencia de proyectarse en el porvenir" (4). El Existencialismo sostiene como verdad primera, en efecto, que "en el hombre, y sólo en el hombre, la existencia precede a la esencia". (5).

Antes de ir más lejos, nos es necesario hacer un poco de metafísica. Cada *existente*, en nuestro mundo, hace la confidencia de un secreto idéntico a todo aquel que se ha ocupado de su misterio: todos *existen*, todos están en posesión de la existencia, todos representan el mismo *acto:* el de ser. Pero en el instante mismo en que cobro conciencia, en todos esos existentes, de la identidad de su existencia como *acto de ser*, tengo conciencia de que cada uno realiza la existencia, representa el acto de ser, de una manera que le es propia y propiamente incomunicable: cada realidad-existente tiene su existencia particular, la que no es en ningún caso la de otro. Es la *suya*, que no se parece a ninguna otra.

---

(1) SARTRE, "Existentialisme est un humanisme?", p. 21.
(2) Id., p. 24.
(3) SARTRE, "Action", 29 de Diciembre de 1944, Mise au point.
(4) Exist. est un Human., p. 24.
(5) "Action", 29 de Diciembre de 1944.

Lo *existente* puede pues, representar el *acto de ser* sin ser ese acto que representa, sin confundirse con él. Es decir que no cesa de situarse *con relación a él,* y que su papel de existente en el acto de ser se manifiesta a modo de un vínculo de dependencia con respecto al acto que representa, (6). Este vínculo, sin el cual el papel de existente perdería todo significado para hundirse en el absurdo, y que puede sólo aparecer como relación de trascendencia al Existir puro confiere un valor y un *sentido* a la existencia: una insignificancia de sentido (le drôle de petit sens) (7) que se liga a las cosas y las sobrepasa para ponerlas en relación con "otro" distinto de ellas. Indica así lo existente, desde el punto de vista de la existencia, una relación de estructura con el acto mismo de Ser. Es decir, que todas las realidades-existentes representan el mismo acto y que este acto es único, idéntico para todas: el acto de ser, de existir; pero esto es reconocer también que cada una lo representa a su manera, que cada una tiene *su papel,* correspondiente en el acto representado por todas, y que ese papel, inteligible en razón de su referencia *al acto,* es irreemplazable para cada una.

Henos aquí posibilitados para revelar la característica fundamental del Existencialismo contemporáneo. Es una forma de pensamiento filosofante que, habiendo *rechazado* en principio el aspecto idéntico *(acto de ser)* y pleno *(en sí)* de la existencia, para emancipar la realidad-existente de todo vínculo de dependencia, reniega de la "insignificancia de sentido", manifestado sin embargo por las cosas, para no ligarse sino a la existencia como fenómeno de ser y de contingencia, ininteligible, absurdo y sin razón: "la obscena y repugnante existencia que se da para nada" (8), en la que la cuestión de saber si tendría *sentido* no tiene sentido. Notemos en consecuencia que el Existencialismo comporta así, en la base, con el *rechazo* arbitrario de la "insignificancia de sentido" (relación de estructura al Acto de ser) implicado en todo existente desde el punto de vista de la existencia, un *a priori* temible que marca toda su construcción con el cuño de la endeblez.

2. — Un rasgo, casi una constante del existencialismo contemporáneo, consiste en interesarse sólo por la naturaleza humana. Es cierto que esta descripción "fenomenológica" de la *realidad-humana* puede no ser más que un método para resolver la cuestión primordial planteada al espíritu filosófico: ¿Qué es el ser? Lo que preocupa a Martín Heidegger, es menos la existencia del hombre que la existencia "del ser en su conjunto en tanto que tal" (9). Pero "el camino más seguro para captar la existencia en tanto que existencia en su carácter existencial, consiste en tomar como punto de parti-

(6) H. PAISSAC, Vocation du Métaphysicien, en Etre et Penser, Cahier I.
(7) J. P. SARTRE, La Nausée, p. 172.
(8) J. P. SARTRE hes Mouches, p. 136.
(9) Carta a Juan Wahl, 1937.

da la existencia humana" (10). El análisis fenomenológico que hasta entonces sólo había sido, con Husserl, una descripción pura de las "esencias" — es cierto que encaradas como "universales-concretos" — y en particular, de la esencia de la conciencia humana, del *ich*, se encuentra, con Heidegger, aplicada a un nuevo dominio, el de *la existencia-como-tal*, es decir, como estar-arrojado-en-el-mundo-para-nada. La fenomenología existencialista debe, para ser fiel al "primer" existencialismo, no ser otra cosa que una ontología descriptiva de la existencia como puro "dasein", como: estar allí.

Y si Karl Jaspers, más fiel a Kierkegaard, mantiene, al igual que la historicidad o vínculo de la existencia humana con el mundo, una apelación de trascendencia a la presencia de un Dios único, hallado en lo más profundo del yo que soy, para dar cuenta de la posibilidad que tiene el hombre de escogerse como persona libre; el existencialismo a la manera de Jean Paul Sartre, fiel a su *a priori* de rechazo de "la insignificancia de sentido", se interesa por la realidad-humana sólo como un arrojado-allí, un *dasein* sin ninguna significación o derecho diferentes de aquellos que se da a sí misma por *proyecto* libre y fundamental de sí misma. De donde proviene el tema de la *libertad* que ocupa un lugar tan importante en la literatura sartreana. Si el Existencialismo, tal como lo concibe Sartre, no es "nada absolutamente más que una cierta manera de encarar las cuestiones humanas negándose a dar al hombre una naturaleza fija para siempre" (11), es porque el hombre de Sartre sólo tiene la significación del conjunto de sus conductas, lo que quiere decir que debe crearse, por medio de sus actos, su propia esencia. El hombre carece de una esencia determinada que, desde fuera, venga a hacer inteligible su existencia, confiriéndole un "sentido" según las líneas de un plan preconcebido. La existencia del hombre, es decir, su "presencia efectiva en el mundo", precede siempre "al conjunto constante de propiedades" (12) que constituyen su esencia. Ello quiere decir que el hombre "no existe más que en la medida en que se realiza, y no es otra cosa que el conjunto de sus actos, ni otra cosa que su vida... una serie de empresas... la suma, la organización, el conjunto de las relaciones que constituyen esas empresas". (13). Un cobarde, es alguien que "se ha construído como cobarde por sus actos" (14), y por eso todo hombre es culpable de ser *lo que* es, porque *"lo que hace la cobardía es el acto* de renunciar o de ceder... el cobarde se define a partir del acto que ha hecho". (15). Así, *por sus actos*, el hombre se define poco a poco. Pero *"la definición queda siempre abierta;* no se puede decir lo

(10) HEIDEGGER, **Sein und Zeit**, pp. 24 y 41.
(11) **"Action"**, 29 de Diciembre de 1944.
(12) Id.
(13) **Exist, est un Human.** pp. 55 - 58.
(14) Id., p. 60.
(15) **Exist. est un Human.**, p. 60.

que es *este* hombre antes de su muerte, ni la humanidad antes que haya desaparecido" (16). El hombre se vive como *para sí*, vacío y nada, puro sujeto, perpetuo proyecto de exceso que se enseña a sí mismo su libertad por *sus* actos. (17).

Si es cierto que en el hombre — y sólo en el hombre — la existencia precede a la esencia; si el hombre, por su existencia, tiene que hacerse su propia esencia, es que no hay nadie que pueda responder del hombre, fuera del hombre mismo, nadie para darle órdenes, nadie para "pensarlo" en la existencia. La condición humana es, para la "realidad-humana", estar enteramente abandonada, es decir puesta en sus propias manos, en medio del mundo y en la angustia de su responsabilidad de tener que hacer existir "un" mundo haciéndose existir ella misma. La verdadera grandeza del hombre consiste en aceptar esta "situación" friamente, sin disimular nada de ella; en asumir su conducta de hombre libre y abandonado, solo, responsable ante todos, llevando al mundo sobre sus hombros, exilado y "del otro lado de la desesperación" (18). "Extraño a mi mismo... Fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin excusas, sin ningún recurso fuera de mí... Condenado a no tener otra ley que la mía... No quiero seguir otro camino que el mío. Porque soy un hombre, y cada hombre debe inventar su camino" (19).

Tal es el segundo rasgo del Existencialismo; la *gratuidad* de la realidad-humana, porque, en ella, la existencia no cesa de preceder a la esencia. Tengo que determinarme, por libre elección pro-yectada de mí mismo, a ser esto o aquello. Como consecuencia de ello, ante los "otros" y para mí mismo, me confiero una "esencia". Pero no se la podrá definir, decir *lo que* soy, sino en el instante en que mi muerte haga que yo cese de serlo. En efecto; la posibilidad permanente de ruptura aniquilante con el mundo y conmigo mismo que es *mi* libertad, hace que yo pueda siempre cambiar de dirección y cesar de pronto de escogerme en la existencia tal como me había querido un instante antes, para proyectarme desde entonces en el porvenir de manera distinta que en el pasado. Puesto que la existencia no tiene "sentido", notemos de paso que toda Moral objetiva diferente a la de la obligación absoluta en que me veo de *hacerme* mi propia esencia, es decir, de escogerme en la existencia de una manera o de otra, carece por completo de significación. Si es cierto que la realidad-humana, que puede "escogerse según lo entiende... no puede dejar de escogerse" (20), no es menos cierto que nadie tiene "derechos": todo es gratuito, *"de más"* y ninguno es justificable de su

(16) "Action", 29 de Diciembre de 1944.
(17) Cfr. Exist. est un Human., p. 22-23.
(18) SARTRE, Les Mouches, p. 136.
(19) Id., p. 135.
(20) J. P. SARTRE, Etre et Néant, p. 558-559.

propia existencia sino ante sí mismo, en la línea del proyecto fundamental que él ha decidido hacer libremente.

3. — El papel desempeñado en el acto de ser por lo existente, en el plano de su contingente existencia y privado de la relación con el acto que le otorgaba valor y significación, se halla, como consecuencia, deprovisto del *sentido* que le confería esta orientación misma. Mi ser no es más que la incomprensible e inconsistente expresión de un *estar arrojado allí* por azar, pero que no puede dejar de escogerse en la existencia, y cuya elección, perfectamente absurda porque nadie podía obligarme a ella y nadie me la imponía en lugar de otra, queda injustificada fuera del acto que la plantea, injustificada a mis ojos lo mismo que para los ojos ajenos. (21).

Sin embargo, lo existente que, en estas perspectivas, "nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad" (22), lo existente que no tiene *el derecho* de existir porque es enteramente gratuito, no deja por ello de existir y continúa existiendo. Esto es un hecho. Está pues *"de más"*, como todo el resto, y la marea incoercible de la existencia, creciendo siempre, invasora y pringosa como la pez, no puede sino repugnar: "todo es gratuito... Cuando sucede que uno se da cuenta, se le revuelve el estómago y todo comienza a flotar... he ahí la Náusea" (23). Es necesario pues que yo no cese de "aniquilar" esta existencia que está brotando perpetuamente, porque está "por todas partes, hasta el infinito, *de más*, siempre y por todas partes; la existencia que no está jamás limitada sino por la existencia misma..." (24). No es necesario, sobre todo, que tenga "sentido", porque yo, que me sumerjo en esta "suciedad" y que estoy condenado a existir, me escaparía enseguida a mí mismo para pertenecer a "otro", término de referencia de donde provendría a la existencia la inteligibilidad fundamental que sería la ruina de mi libertad. Obligado a existir en la línea de orientación general de la existencia, de conformidad con el *sentido* original que le conferiría esa relación de dependencia esencial, no podría proyectarme ya a mi gusto en el porvenir, ni hacerme por mis actos según el libre proyecto que me hubiera hecho de mí mismo. Mis conductas dejarían de provenir de mí, para ir a inscribirse, quiéralo o no, en términos de "bien" y de "mal", en el seno de este proyecto fundamental de la existencia, cuya autenticidad y a título de existente, yo no tendría la libertad de recusar.

Es necesario, pues, en resguardo de la libertad que soy, que yo "ani-

(21) Cf. PRUCHE, **L'Homme de Sartre**, Arthaud, 1949 (Collection **Structures de notre temps II**).

(22) SARTRE, **La Nausée**, p. 170.

(23) **La Nausée**, p. 167.

(24) Id., p. 169.

quile" lo más pronto posible, si se manifiesta, toda relación de trascendencia implicada en "la insignificancia de sentido" de lo existente-concreto. Es necesario que *libere* la realidad-existente de todo vínculo de dependencia, de toda "relación" ajena a sí misma. Es necesario que yo *rechace*, en su origen, el "valor", el sentido inteligible de la existencia que aparece, es decir, *la esencia*. Porque la esencia, como "conjunto de recetas y de cualidades que permiten producir o definir" (25) o, más simplemente, como "conjunto constante de las propiedades" de un existente (26), surge de un concepto de orden universal existente en el cerebro de un artesano que se refiere o se ha referido a ese concepto *para* producir o fabricar el existente en cuestión, por lo que la existencia de éste adquiere el *sentido* de realización de un plan concebido con anticipación.

Es necesario, pues, ser *coherente* en el rechazo del aspecto esencial de la existencia: si el hombre no tiene primero una esencia y luego una existencia orientada por esta esencia, como "los guisantes crecen y se redondean conforme a la idea de guisante y los pepinillos son pepinillos porque participan de la idea de pepinillo" (27), es porque no hay esencia establecida, "común a todos los hombres", como "el siglo dieciocho entero lo ha pensado" (27), y que vendría, desde fuera, a hacer inteligible su existencia confiriéndole un *sentido*. Si el hombre, por su existencia, debe crearse su propia esencia, porque en el hombre, por lo menos, "la existencia precede a la esencia" (27), es que no se trata de un ser construído, como un libro o un cortapapel, según el concepto universal y previo de un artesano, sino que debe construirse a sí mismo y será plenamente responsable ante sí, de su propia construcción, de su propia esencia, de lo que se haya hecho por sus actos. Si no hay esencia humana establecida, es porque no hay concepto universal de la realidad-humana y en consecuencia, tampoco hay cerebro en el que radique ese concepto como término de referencia de un acto creador; es que no hay nadie que responda del hombre, si no es el hombre mismo. Si "el hombre es primero y enseguida sólo esto o aquello" (27), es necesario rehusar a cualquiera, distinto de él, el derecho de "pensar" al hombre en su existencia: no hay necesidad de Dios, no hay aún Dios. O si existe, "tú eres el rey de los Dioses... el rey de las piedras y de las estrellas, el rey de las olas del mar. Pero no eres el rey de los hombres" (28).

El escándalo de Jean-Paul Sartre, aquí, consiste en ver a filósofos co-

(25) Exist. est un Human., p. 18.
(26) "Action", Mise au point, 29 de Diciembre de 1944.
(27) Idem.
(28) Les Mouches, p. 132.

mo Diderot, Voltaire, Kant, ateos sin embargo, cosa que él tacha de "incoherencia", manteniendo un concepto de "naturaleza humana" como explicativo de la realidad-humana, después de su negación de Dios y no obstante ella. "El existencialismo ateo, que yo represento, es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por concepto alguno, y que este ser es el hombre, o, como dice Heidegger, la realidad-humana" (29). Se ve el pensamiento: para que la existencia sea un puro *"dasein"* sin rima ni razón, para que no tenga ningún *sentido*, y para que pueda así, en el hombre, preceder a la esencia, es decir para que el hombre pueda hacerse a sí mismo por sus actos, para que la realidad-humana sea libre, no es necesario que haya "naturaleza humana" ni cerebro que la piense, ni hace falta que Dios exista, Sartre es "coherente". Su existencialismo, comprometido en un *rechazo* consciente de todo "sentido" de la existencia, es deliberadamente ateo. El rechazo de la inteligibilidad del *dasein*, necesario para que el hombre sea lo que ha proyectado libremente ser, comporta para ser perfectamente "coherente", la negación del término absoluto de referencia de donde le podría venir un "sentido": Dios. Rechazar la esencia es, aquí, rechazar a Dios.

He aquí, pues, la nota fundamental del Existencialismo contemporáneo. Tiende a "ir acompañado por una declaración de ateísmo" (30). Es cierto que Sartre agrega enseguida que "ello no es absolutamente necesario". Se puede pensar que sí. Desde que se "aniquila", no digo la esencia — porque la concepción sartreana de la creación y del Dios creador de los cristianos es sólo una lastimosa caricatura—, sino la *relación de estructura* que lo existente contingente connota desde el punto de vista de la existencia, por mediación de la esencia que se define en la existencia por sus actos, en el acto-de-ser que representa (relación de trascendencia al Acto-de-Ser-Puro, manifestado, en el plano de la contingencia, por la "insuficiencia de sentido" de Sartre), es necesario, para ser "coherente", rechazar tarde o temprano lo Absoluto-trascendente que, terminándolo, le confiere valor y significación.

Por rechazo de esa "insignificancia de sentido", el Existencialismo sartreano ha escogido el renegar del aspecto idéntico y pleno de lo existente. No se interesa por la existencia sino en el plano en que, siendo sólo pura contingencia, se manifiesta como absurda y sin razón.

El Existencialismo ha tenido sólo en cuenta la *existencia* y se ha des-

---

(29) Exist. est un Human., p. 21.
(30) "Action", 29 de Diciembre de 1944.

viado del *acto-de-ser* por aniquilamiento deliberado de la relación de trascendencia y negación del término trascendente de esa relación, manifestado por lo existente. Y sin embargo, "era este el verdadero secreto de la existencia. Estaba allí, en la espera" (31). El Existencialismo ha rechazado a Dios (32).

F. BENITO PRUCHE O. P.
Cambéry-Leysse (Francia)

Traducción del francés por
SECUNDINO GARCIA
Profesor del Instituto Superior de Lenguas vivas de la Universidad de La Plata.

(31) La Nausée, p. 172.
(32) H. PAISSAC, Le Dieu de Sartre, Arthaud, 1950 (Collection Structures de notre temps III).

PRIMERA DETERMINACION DEL CONCEPTO DE BIEN COMUN EN EL PENSAMIENTO POLITICO DE SANTO TOMAS

Determinar con precisión lo que sea el *bien común*, es cosa de la mayor importancia para la Ciencia Política, ya que como lo hemos sostenido en otras oportunidades, aquel bien funciona como primer principio del orden político y es la medida según la cual se regla y mide la que hemos denominado *politicidad* de las acciones de la comunidad política, objeto formal de la Ciencia Política, ya que esa calidad de los actos consiste en su conformidad o disconformidad con aquella medida; y es el bien común en cuanto primer principio, la razón formal bajo la cual la Ciencia considera su propio objeto formal y, por tanto, hace que las acciones sean cognoscibles como acciones políticas, proporcionándolas y ajustándolas a la Ciencia y permitiendo a ésta constituirse en Ciencia Política.

Así, pues, un error en el primer principio viciará a toda la Ciencia y conducirá, ya que de ciencia práctica se trata, a las mayores aberraciones de la conducta política. Necesario es, por consiguiente, elaborar cuidadosamente el concepto de bien común, siguiendo de cerca, paso a paso, el pensamiento aristotélico-tomista, que como ningún otro lo ha expresado y puesto en claridad.

Ante todo, debemos dejar establecido que la expresión *bien común* designa propiamente no sólo el primer principio del orden político, sino también el primer principio del orden del universo, y el del orden de la familia, llamándose, sin embargo, bien común principalmente al bien común de lo político, por ser el más excelente y divino entre las cosas humanas, pues su realización atañe más a la semejanza divina, última causa de todos los bienes (1).

Asimismo, como todo bien común resulta un principio primero de un orden, de su propio orden, se sigue que se suele denominar también de esa manera al orden mismo ya realizado conformemente a tal principio. En este caso tenemos lo que se denomina el bien común *intrínseco* al orden de que se trate, o mejor, a los seres que entran dentro de esa ordenación. De tal

(1) Véase el texto I. Eth., lec. 2. nos.: 30-31.

modo, el bien del orden del universo, por ejemplo, que Dios ha realizado, es el bien común intrínseco del universo, así como Dios mismo, es su bien común *extrínseco*, por ser su fin común o Creador.

Mas como todo bien común, en cuanto primer principio de un orden dado, se halla en alguna inteligencia, ya que sólo ésta es capaz de ordenar, se sigue que debemos considerar a todo bien común *en tanto primer principio* como la razón (*ratio*), modelo o ejemplar, de la atribución a cada ser a ordenarse de su propio lugar dentro del orden, puesto que éste no es otra cosa, al decir de San Agustín, que la disposición de lo igual y de lo desigual atribuyendo a cada cosa su lugar propio (2).

La existencia de un bien común del universo, realizado por el mismo Dios, de acuerdo a leyes inviolables, ha de ser particularmente ilustrativo para el bien común humano, pues el universo es como la lección de orden que el Señor ha puesto al hombre, para que por imitación de las obras imite al Autor de ellas, y venga a copiar en sí la perfección que debe alcanzar.

Muy provechoso será, pues, que empecemos con una consideración del bien común intrínseco del universo, al que Santo Tomás y Aristóteles llaman "el bien del orden del universo", el cual "*participa* más perfectamente de la divina bondad y *la representa* mejor, que cualquiera otra creatura" (3).

Este bien del orden *de todo* el universo, es lo que en las cosas creadas se encuentra más próxima, y mucho, a la bondad, divina, la cual es el fin último de la divina voluntad, siendo, por lo tanto, lo que principalmente *cuida* Dios en la creación y es lo principalmente *querido e intentado* por El (4). De aquí que este bien común sea el más divino de todos, participando los demás de este carácter en la medida en que, por semejanza, realizan la bondad de Dios, primer ejemplar, o sea, principio primero de todo bien común.

De aquí se desprende que este bien común, el mejor de todos ellos, lo es, primordialmente, porque *es común*, porque realiza en la armonía del orden de todas las cosas, armonías esenciales y armonías de operación, el discurso que nos habla de la divina bondad, discurso que no podría existir en la sola palabra del bien de uno solo, por más excelente que fuese, sino en las muchas de un universo abierto a la *comunicación* de las esencias. El bien común es *universal* o comunicable y su *comunicabilidad* es su distintivo propio; quitarle este carácter es destruirlo como bien común, y con ello destruir el orden del universo, y el universo mismo. Las creaturas, por más excelentes que fueren, encerradas en sí mismas, en su bien *propio*, no tendrían sentido, ni razón de ser y, por tanto, no existirían, porque Dios no obra sin sentido, ni razón de ser, ni por otra razón de ser que su gloria por medio de la imitación de Sí mismo, Ser Supremo, Verdad, Bondad y Unidad absolutas.

---

(2) Véase lo que decimos más adelante al final de este trabajo.
(3) I, 47, 1. Véase I-II, 91, 1.
(4) **Contra Gentes**, III, 64.

El universo goza de *unidad de orden*, ese carácter que también posee, como sabemos, la comunidad política, porque en el cosmos unas creaturas se encuentran ordenadas a otras (5), ordenación que se obtiene por la distinción y la desigualdad de las cosas creadas: "Produjo Dios todas las cosas en su ser para *comunicar* a las creaturas su bondad y *representarla* por medio de aquéllas. Y como por una sola creatura no puede ser representada suficientemente, produjolas muchas y diversas, para que lo que falta a una en la *representación* de la divina bondad, sea suplido por otra, pues la bondad, que en Dios existe y uniformemente, en las creaturas lo es de muchas maneras y separadamente". (6). "Como la sabiduría de Dios es causa de la distinción de las cosas, así también lo es de su desigualdad. Evidénciase ésto así: es doble, en efecto, la distinción que se halla en las cosas: una formal, en las que difieren en la especie, y otra material, en las que difieren sólo en el número. Mas como la materia sea en razón de la forma, la distinción material es en razón de la formal. De ahí vemos que en las cosas incorruptibles, no hay sino un solo individuo de una sola especie, porque ésta se conserva bastantemente en uno solo. Pero en las generales y corruptibles, existen muchos individuos de una sola especie, para la conservación de la misma. De esto resulta evidente que la distinción formal es más principal que la material. Mas la distinción formal requiere siempre la desigualdad, porque como dice Aristóteles, las formas de las cosas son como los números, en los cuales las especies varían por adición o substracción de la unidad. De donde resulta que en las cosas naturales se ve que *las especies están gradualmente ordenadas*. Así los mixtos son más perfectos que sus elementos, y las plantas que los cuerpos minerales, y los animales que las plantas, y los hombres que los demás animales, y en cada una de esas cosas encontramos que una especie es más perfecta que otra. Por lo tanto, así como la divina Sabiduría es la causa de la distinción de las cosas, *en razón de la perfección del universo*, así también lo es de la desigualdad, *pues el universo no sería perfecto, si en las cosas se encontrara un solo grado de bondad*" (7).

Por esta exposición vemos que *la forma*, principio substancial de los seres, es el modo y principio como se construye el orden del universo, y la bondad en las formas, el del orden dentro de la especie, el que para ser tal, se comprende fácilmente, ha de hallarse subordinado al orden del todo (8). Así, pues, todos los seres han recibido su primera perfección que consiste en su forma, *en razón* del bien del orden del universo, es decir, del bien común del universo, siendo esa forma principio intrínseco de cada ser, la mejor garantía del orden pero siempre primero *para* ese orden, el cual ha sido instau-

(5) I, 47, 3.
(6) I, 47, 1.
(7) I, 47, 2.
(8) Véase lo que decimos en "La Justicia", comentarios de Sto. Tomás al libro V de la Etica nicomaquea, nota proemial, pág. 11.

rado, mediante *participación* en la bondad de Dios, para *representar* esa misma bondad, y en última instancia para la gloria de Dios.

Pero la forma es principio capitalmente activo, por lo que la segunda perfección de los seres, recíbenla éstos *a modo de operación*. Esta segunda perfección es la que pone de manifiesto a la primera, mediante el movimiento del apetito del ser, el cual evidencia el bien del ser, y particularmente el bien común a que ese ser está sometido para su conservación y plenitud: "Como el bien es propiamente el motivo del apetito, el bien se dibuja por el movimiento del apetito, como suele manifestarse la fuerza motora por medio del movimiento" (9). "En las cosas naturales, cada una de ellas, que por su naturaleza esto mismo que es, es de otro, inclínase principalmente y más hacia aquello cuyo es que hacia sí mismo. Y esta inclinación natural se demuestra por las cosas que se hacen naturalmente, porque, como dice Aristóteles, "como obra naturalmente cada cosa, así posee aptitud natural para ser movida" (*unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi*). Vemos, en efecto, que naturalmente la parte se expone para la conservación del todo, como la mano se expone al golpe sin deliberación para la conservación de todo el cuerpo. Y como la razón imita a la naturaleza tal imitación la encontramos en las virtudes políticas, puesto que es de ciudadano virtuoso que se exponga al peligro de la muerte por la conservación de toda la república. Y si el hombre fuese parte natural de esa ciudad, esta inclinación le sería natural. Por consiguiente, como el bien universal es el mismo Dios, y bajo este bien se contiene también el ángel, y el hombre y toda creatura, porque toda creatura naturalmente según lo que es, es de Dios, se sigue que con amor natural también el ángel y el hombre *ama a Dios más y principalmente, que a sí mismo*. De otro modo, *si amara naturalmente más a sí mismo que a Dios, se seguiría que el amor natural sería perverso, y que no se perfeccionaría por la calidad, sino que se destruiría por ella*" (10). "La naturaleza se inclina hacia sí misma, no solamente en cuanto a lo que le es singular, *sino mucho más en cuanto a lo común*. En efecto, inclínase cada cosa a la conservación no sólo de su individualidad, sino también de su especie. *Y mucho más* tiene cada cosa inclinación natural hacia aquello que es su bien universal absolutamente" (11).

De todo esto se desprende que si la forma, principio substancial de los seres, es por el bien común y para él, en la operación que manifiesta propiamente esa forma, la operación propia del ser, es donde debemos hallar el modo y manera de cumplir el bien común, así como nos da a entender qué sea ese bien, en qué consiste, tanto para el universo como para cada especie. Como veremos más adelante, Aristóteles y Santo Tomás no siguen otro camino

(9) I. Eth. lec. I. n. 9.
(10) I, 60, 5.
(11) I. 60, 5 ad 3m.

para descubrir la excelencia del que denominan bien más divino. Es decir, no siguen otro camino que el que corresponde a la naturaleza de la ciencia Política, ciencia teleológica o de las acciones de la comunidad humana. En ningún momento confunden o mezclan indebidamente Metafísica y Política.

De la comunicabilidad del bien común, su primera cualidad, y de todo lo que llevamos dicho, se desgajan las demás propiedades de tal bien. En primer lugar, *su primacía o preeminencia* sobre el bien propio de los seres comprendidos dentro de la comunidad de bien, es decir, sobre el fin que corresponde a cada ser en cuanto es una persona o un individuo. En efecto, repugnaría a la recta razón que el bien de uno solo fuera mejor que el bien común (12), pues el bien de uno solo se ordena al bien de la multitud (13). Si no fuera así, se quebrantaría el orden de la comunidad, en que consiste, realizado, en bien común, y el orden en la comunidad representa el bien más excelente de los seres porque es el modo necesario por el que ellos se enderezan a su primer principio, que es Dios.

En segundo lugar, el bien común *participa más* de la bondad de Dios y la *representa mejor* que cualquiera de los seres sometidos a él ya sean individuos o personas. De aquí que el bien común *sabreabunda* sobre el bien propio, y es *inconmensurable* con éste, pues no tiene una medida común con él: el bien común es más divino, su medida es una mayor semejanza a Dios, causa última de todos los bienes (14).

En realidad, todas estas propiedades del bien común, se derivan en último término, de la razón de ser de la Creación: la gloria de Dios mediante la imitación, en lo creado, de la bondad suprema del Artífice Soberano. Por ello, todo atentado contra el bien común es atentado contra la semejanza de Dios en los hombres y contra la gloria de Dios; y por ello, también, el bien común del universo es el modelo y ejemplar de los otros, porque está más próximo y *mucho*, dice Santo Tomás, a la divina bondad. Más aún, el bien común del universo, comprende bajo sí a todos los demás bienes comunes, los que son *parte* de aquél (15).

El bien común político, es, pues, parte del bien común universal y tiende a realizar para el hombre ese orden del cosmos, a llevar a la vida humana en las condiciones humanas, esa mayor semejanza a Dios.

---

(12) II-II, 47, 10.

(13) Ibid, art. 11. ad 3m. II-II, 47, 11 ad 3m.

(14) Véase sobre toda esta materia: CHARLES DE KONINCK: "Primauté du bien commun".

(15) "La providencia con que Dios gobierna el mundo se asimila o asemeja a la providencia económica, con la que se gobierna a la familia, o a la política mediante la cual se gobierna la ciudad o el reino, por la cual alguien ordena los actos de los demás al fin" (De Veritate, q. 5, art. 2); "en todos estos gobiernos (del mundo, de la familia, de la ciudad o reino) hay ésto de común: que el bien común es más eminente que el bien singular... de donde se sigue que cualquier gobernante (provisor) atiende más a lo que convierte a la comunidad, si gobierna sabiamente, que a lo que conviene solamente a uno solo" (Ibid, art. 3).

¿Pero que es el bien común político? Lo que llevamos dicho ayudará a alcanzar la explicación de la manera como Santo Tomás lo indica en su esencia, en los siguientes lugares:

Habla de que toda ley se ordena siempre al bien común y dice: "Como acabamos de decir, la ley pertenece a lo que es principio de los actos humanos (la razón), porque es regla y medida. Mas como la razón es principio de los actos humanos, así también en la misma razón existe *algo que es principio respecto de todo lo demás;* de aquí que es *necesario que a esto pertenezca la ley principal y máximamente.* Pero el primer principio en el obrar, sobre el cual versa la razón práctica *es el fin último. Mas el último fin de la vida humana es la felicidad o beatitud,* como se ha demostrado más arriba (q. 1, arts. 6 y 7, y q. 2, art. 5 y 7). De donde resulta necesario *que la ley mire principalmente al orden que se halla en la beatitud.* Asimismo, como toda parte se ordena al todo, como lo imperfecto a lo perfecto (y un hombre es parte de la comunidad perfecta), es necesario que la *ley mire propiamente el orden a la felicidad común.* De aquí que también el Filósofo habiendo puesto con anterioridad la definición de lo legal, hace mención *de la felicidad y de la comunión política,* pues dice, en efecto, que "las cosas justas legales llamámoslas hacedoras y conservadoras de la felicidad y de las particulares de la misma, en la sociedad política". Es que la ciudad es comunidad perfecta, como dice Aristóteles. Más en cualquier género, lo que se dice principal (*maxime*), es el principio de lo demás, y lo demás se dice según el orden al mismo, como el fuego que es lo máximamente cálido, es la causa del calor en los cuerpos mixtos, los que se llaman cálidos en la medida en que participan del fuego. De donde es necesario que como la ley se diga principalmente por su orden al bien común, cualquier otro precepto sobre una obra particular no tenga razón de ley, sino por su orden al bien común. Y por eso, toda ley se ordena al bien común" (16).

Nítido resulta, pues, que el bien común político —que en adelante llamaremos simplemente *bien común— consiste en el orden que nace del fin último de la vida humana,* la felicidad, o sencillamente en la felicidad de la vida humana, fin último de la misma, ya que dada esa felicidad el orden nace necesariamente de ella. Es esto, como hemos dicho, fundamental para la Ciencia Política, y explica ya todo cuanto puede expresarse sobre las relaciones que ella guarda con la Etica, con la Teología y el orden sobrenatural y con la Prudencia.

Santo Tomás confirma nuevamente lo que acabamos de afirmar, en este segundo lugar: "Así como nada consta con firmeza por la razón especulativa, sino mediante su resolución a los primeros principios indemostrables, así también, *nada* consta firmemente por la *razón práctica,* sino por su ordena-

(16) I-II, 90, 2.

ción *al último fin que es el bien común.* Mas lo que consta por este modo por la razón, posee razón de ley " (17).

Nada de extraño tiene este modo de hablar si recordamos todo lo dicho acerca del objeto de la Ciencia Política y de su dignidad: "la Ciencia Política considera la ordenación de los hombres" (18), la cual, como se comprenderá en el decurso de lo que expondremos, no puede ser sino tomando como principio ordenador el fin último de la vida humana; "a la Ciencia Política, como a la principalísima, pertenece considerar el fin último de la vida humana" (19); "a la Política atañe la consideración del último fin de la vida humana, del que, sin embargo, trata en este libro (Aristóteles en la Etica a Nicomaco), porque la doctrina del mismo contiene los primeros elementos de la Ciencia Política" (20); "el mejor de los bienes humanos, vale decir, la felicidad, es el fin de la Política, cuyo fin *manifiestamente* es la operación según la virtud, porque la Política presta a ello un señalado cuidado estatuyendo leyes y premios, y aplicando penas, para hacer buenos a los ciudadanos y obradores del bien. Lo cual es obrar según la virtud" (21). Si el fin de toda ley es siempre el bien común, y la ley tiende principalmente a instaurar la vida virtuosa de los ciudadanos, se sigue que ésta es el bien común, y que éste es el fin último de la vida humana, porque "la felicidad es la operación propia del hombre según la virtud en la vida perfecta" (22).

La Ciencia Política tiene por sujeto a las acciones de la comunidad política; mas toda acción se realiza en virtud de un fin o bien, y así, las acciones de la comunidad son siempre ejecutadas por un bien (23). Pero la Ciencia Política es ciencia práctica y por ello para ser tal ha de instituir su objeto, realizarlo, el cual no puede ser otro que el bien a que tiende ese objeto, la comunidad. Ahora bien: la comunidad, dice Santo Tomás, "siembra o produce el principalísimo bien entre todos los bienes humanos, *ya que tiende al bien común,* que es mejor y más divino que el bien de uno solo como se dice en el principio de la Etica" (24). Pero el fin de la Política, dice así mismo en los lugares transcriptos más arriba, es el fin último de la vida humana. Luego, el bien común, consiste en el fin último de la vida humana, o felicidad o beatitud.

Mas como *intrínseco* a la comunidad, es "el orden que nace de la beatitud", como dice el Aquinatense, orden que produce inmediatamente la unidad, la solidaridad y la jerarquía del cuerpo social; en otros términos, el mismo *ser social,* ya que éste consiste en una *unidad de orden.*

---

(17) I-II, 90, 2 ad 3m.
(18) Prólogo de la Política.
(19) I. Eth, lect. 2, nº. 30 y anteriores.
(20) Ibid, nº. 31.
(21) Ibid, lect. 14, nº. 174.
(22) Ibid, lect. 10, nº. 130.
(23) I Pol., lect. 1, nº. 1.
(24) Ibid., nº. 2.

Esta doctrina está expresamente confirmada en numerosos lugares de los "Comentarios" a *La Política:* el bien común es el orden que nace de la felicidad o fin último de la vida humana, que consiste, como veremos, en la vida virtuosa ordenada toda ella a la vida contemplativa.

Toda la comunicación o trato político, vale decir, toda la comunidad política se ordena al fin de la vida humana, dice en el número 115 ([25]). *El orden de la virtud* es el fin de toda ley, dice en el número 179 ([26]), y ya sabemos que el fin de toda ley es el bien común. "La vida buena es el primordial fin de la ciudad o república, desarrollada esa vida en el vivir común en lo que atañe a todos, y también en lo particular por lo que hace referencia a cada cual", expresa en el número 248 ([27]). Las repúblicas cuyos gobernantes procuran la común utilidad son rectas según la absoluta justicia, mientras que aquéllas en las que se atiende a la sola utilidad de los gobernantes son viciosas y corrompidas, ya que en ellas no existe lo justo absoluto, sino lo justo relativo, es decir, no se busca el bien de naturaleza del hombre que es la virtud, sino algún otro bien secundario, como las riquezas o la libertad viene a afirmar en el número 251 ([28]). La ciudad, o sea la comunidad política ha sido instituída con el fin de alcanzar la vida misma dichosa, dice en el número 265 ([29]), concepto que repite en el número 273 ([30]), en estas terminantes palabras: "El fin de la ciudad, por razón del cual ésta fué instituída, *es la vida* buena. La ciudad y las cosas que a ella se ordenan, son por razón del fin de la ciudad. En efecto, la *ciudad es la participación en la vida buena,* compuesta con las diversas gentes, y a causa de una vida perfecta y por sí suficiente. Y *ésto es vivir felizmente; mas vivir bien o felizmente en las cosas políticas es obrar según la óptima virtud en el orden práctico* ([31]). Y por esta razón es evidente que la participación política (*communicatio política*) *consiste en la participación de las buenas acciones,* y consiste en el vivir bueno absolutamente. Por lo tanto, es manifiesto que el fin por el cual ha sido instituída la ciudad bien ordenada, *es el vivir u obrar según la virtud perfecta, y no la vida común misma*".

La razón profunda de este modo de concebir el bien común, el único legítimo de hacerlo, es que la *causa formal,* como dice Santo Tomás, de la comunidad política *es la comunión en la vida buena* ([32]). Y se comprende que así sea, pues la comunidad es una congregación *humana,* un reunirse los

(25) II Pol., lect. 1.
(26) II Pol., lect. 13.
(27) II Pol., lect. 5.
(28) II Pol., lect. 5.
(29) II Pol., lect. 17.
(30) II Pol., lect. 17.
(31) Es decir, según la prudencia, que es virtud intelectual, porque del intelecto saca su fuerza, y virtud moral, porque requiere la rectitud del apetito, con lo que viene a decirse que requiere las demás virtudes morales, que son las que salvan su principio al salvar la recta estimación del fin último, principio de la prudencia.
(32) II Pol., lect. 17, nº. 272.

hombres para algo esencial; mas como la comunidad es natural al hombre (33), es evidente que esa congregación, que es según todo lo que el hombre tiene y posee (34), ha de ser *según lo más natural,* en el hombre, vale decir, según su inteligencia y el bien de ésta: la virtud. Pero como la comunidad, porque es un ser compuesto, es múltiple, en multiplicidad de hombres y familias, la razón según la cual se congregan ha de ser común, y de especie diferente y superior a lo propio, y preeminente, y universal y superabundante. Mas la razón de los actos humanos es siempre un bien; por lo tanto, la razón de la congregación humana es un bien común, que por serlo, es mejor y superior a todo lo singular, preeminente, universal y superabundante. Luego, el bien común consiste en el orden que resulta de la vida virtuosa de la multitud.

Repetimos que esto es cosa de la mayor importancia. No comprender con exactitud lo que significa el bien común en la vida humana, es llegar, tarde o temprano a graves errores, que se reducen en el fondo, a un solo tipo: la elección y preferencia de un bien singular: del hombre o del Estado. Con lo que venimos a parar a la preferencia de un bien relativo sobre el bien absoluto del hombre, que es el bien de la virtud: por ejemplo, la libertad o las riquezas que no son bienes absolutos, como dice Santo Tomás, porque no lo son del hombre en cuanto hombre (35).

En cuanto al modo como la vida contemplativa, esencia de la felicidad, entra en el bien común, hemos de tratarlo más adelante.

En esta materia del bien común nada hay más provechoso y seguro que seguir paso a paso el razonamiento del Angélico Doctor, inspirado aquí como en tantas otras principales cuestiones de la Filosofía Moral, por el pensamiento luminoso del Estagirita. Así procederemos; mayormente habiéndonos propuesto dar la primera determinación del concepto de bien común en el pensamiento del Aquinatense.

"Después de haber estudiado el Filósofo, las opiniones de los demás acerca de la felicidad, trata aquí (36), de ella según su propia opinión... Dice pues primeramente que tratando lo atingente a la opinión de los otros, es menester tornar de nuevo al bien acerca del cual recae nuestra investigación, vale decir, a la felicidad, para que inquiramos qué es. Sobre esta materia ha de considerarse en primer lugar, que las diversas operaciones y artes se estima ser diverso el bien intentado. Así, en el arte de la medicina el bien intentado es la salud, y en el arte militar la victoria, y en los demás artes algún otro bien. Y si se busca qué es el bien intentado en cada arte o en cada negocio, ha de saberse qué es *aquello por cuya causa se hacen las de-*

(33) I Pol., lect. 1, nº. 18.
(34) I-II, 96, 4.
(35) Ibid. nº. 261; V Pol., lect. 1.
(36) Se refiere al capítulo 5 del libro I de la Etica a Nicómaco.

más cosas. En la medicina, en efecto, todo se hace en razón de la salud; en el arte militar, todo por la victoria, y en el arte de la edificación todas las cosas por la casa que ha de construirse. Y, de igual modo, en cualquier otro negocio es diverso el bien intentado, por cuya causa se hace todo lo demás. Pero este bien intentado en cada operación o elección se llama *fin*, porque el fin no es otra cosa que aquello por cuya causa se hace lo demás (*cuius gratia alia fiunt*). Por lo tanto, si existe algún fin permanente al que se ordenen todas las cosas que obran todas las artes y las acciones humanas, tal fin será un bien obrado en absoluto, esto es, que se intenta con todas las obras humanas. Mas si a éste ocurren muchos bienes a los que se ordenan los diversos fines de las diversas artes, será preciso que la investigación de nuestra razón trascienda estos muchos bienes, hasta que llegue a aquel mismo, vale decir, *a otro uno solo*. En efecto, es necesario que uno solo sea el último fin del hombre en cuanto es hombre, en razón de la unidad de la naturaleza humana, como uno solo es el fin del médico en cuanto es médico por razón de la unidad del arte de la medicina. Y este último fin del hombre, se llama *bien humano*, el cual es la felicidad". (37).

Después de determinado lo que es el fin y la existencia de un fin último del hombre en cuanto hombre, establece las condiciones de este último fin, empezando por caracterizarlo como *el término último del movimiento del deseo natural*. Tiene esto particular luz dado lo que Santo Tomás establece sobre el movimiento natural de los seres (38): "Las dos condiciones que pone Aristóteles del último fin son que sea *perfecto* y que sea *suficiente por sí*. En efecto, el último fin es el término último del movimiento del deseo natural. Mas para que algo sea el último término del movimiento natural, se requieren dos cosas: la primera que sea algo que tiene especie, y no en vías de tenerla. Así, la generación del fuego no se termina en la disposición de la forma, sino en la forma misma. Pero lo que tiene forma es *perfecto*. Y lo que está dispuesto a la forma, es algo imperfecto. Por eso, es preciso que el bien que es el último fin, sea bien perfecto. La segunda cosa que se requiere para que algo sea el último fin, es que sea *íntegra*, porque la naturaleza no falla en lo necesario. De ahí que el fin de la generación humana no es el hombre disminuído en algún miembro, sino el hombre íntegro. Y, de igual manera, el fin último, que es el término del deseo, necesariamente ha de ser *suficinte por sí*, como si dijéramos *bien íntegro*. Acerca de la perfección del bien final ha de considerarse que como el agente se mueve hacia el fin, así el fin mueve el deseo del agente. De aquí resulta que el grado de los fines ha de proporcionarse a los grados del agente. Mas existen tres agentes: uno imperfectísimo, que no obra mediante su propia forma, sino sólo es movido por otro, como el martillo obra al cuchillo. De aquí que el efecto según la forma alcanza,

(37) I Eth., lect. 9, nos.: 103-106.
(38) Recuérdese lo dicho más arriba: I Eth.. lect. 1, nº. 9; I, 60, 5.

no se asimila a este agente, sino a aquél que lo mueve. Otro es agente perfecto, que obra, por cierto, según su forma, por lo cual se le asimila el efecto, como el fuego caliente, pero, sin embargo, necesita ser movido por algún principal y anterior agente, y en cuanto a ésto tiene algo de imperfección, como participando de la calidad del instrumento. Mas el tercero es agente perfectísimo, que obra según su forma propia, y no es movido por otro".

"Y de igual modo sucede en los fines, pues hay algo que se apetece, no por alguna bondad formal existente en el mismo, sino únicamente en cuanto es útil para algo, como la medicina amarga. Hay algo que es apetecible por alguna cosa que en sí posee, y sin embargo, se apetece por otro, como la medicina cálida y gustosa. Este es un bien más perfecto. Mas el bien perfectísimo es el que se apetece de tal manera por sí, que nunca se apetece por otro. Por lo tanto, el Filósofo distingue en este lugar estos tres grados de bienes, y dice que lo que acaba de expresar acerca del último fin, es preciso sea desarrollado aún más, inquiriendo las condiciones que para él se requieren. Vése, pues, que hay muchos grados en los fines, algunos de los cuales elegimos por otro solo, como las riquezas que no se apetecen sino en cuanto son útiles a la vida del hombre, y las flautas, con las cuales se canta, y universalmente todos los instrumentos, que no se buscan sino en razón de su uso. De aquí resulta evidente que todos estos fines son imperfectos. El óptimo fin, que es el último, es necesario sea perfecto, de donde se sigue que si uno solo es tal, menester es que éste sea el último fin que buscamos. Mas si hay muchos fines perfectos, es necesario que el más perfecto de ellos sea el óptimo y el último. Es cosa manifiesta que como lo que es apetecible por sí, es más perfecto que aquéllo que es apetecible por otro, así también lo que nunca se apetece por otro es más perfecto que aquéllo que, aunque se apetezca por sí, sin embargo, se apetece también por otro. Y así, lo absolutamente perfecto es aquello que es siempre elegible por sí y nunca por otro. Mas tal se considera es la felicidad, a la que de ninguna manera elegimos por otro, sino siempre por sí misma. Es verdad que al honor y a los placeres y a la inteligencia y a la virtud elegímoslos por sí mismos, puesto que los elegiríamos o los apeteceríamos aún si ninguna otra cosa nos proviniera de ellos; y sin embargo, los elegimos en razón de la felicidad, en la medida en que juzgamos nos haremos felices por su medio. Pero la felicidad nadie la elige por ésto o por alguna otra cosa. *De aquí se sigue que la felicidad es el más perfecto de los bienes, y por consecuencia,* el último y óptimo fin" (39).

En seguida expone la otra condición que debe poseer el término último del deseo natural: la que llama la suficiencia por sí o la integridad del bien último:

"Se sigue de la suficiencia por sí, lo mismo que de la perfección: a saber, que la felicidad es el óptimo y último fin, pues estas dos cosas, perfección y

(39) I Eth., lect. 9, nos. 107-111.

suficiencia, se acompañan mutuamente (*se consequuntur*), ya que el bien perfecto se considera ser suficiente por sí. En efecto, si en alguna cosa no bastara, ya no aquietaría perfectamente el deseo, y, así, no sería el bien perfecto. Mas se dice de un bien que es *suficiente por sí*, no porque sea bastante a un solo hombre que vive una vida solitaria, sino también a sus padres, hijos, mujer, y amigos y ciudadanos, vale decir, *que baste a ellos en el orden temporal para proveer los auxilios necesarios sirviéndolos y en el orden espiritual instruyéndolos o aconsejándolos*. Y esto es así porque el hombre, naturalmente, es un animal civil; y por ello, no basta a su deseo que provea para sí, sino también que pueda proveer para los demás. Pero esto es necesario entenderlo hasta un cierto término, puesto que si alguien quiere extenderlo no sólo a los consanguíneos y amigos propios, sino también a los amigos de los amigos, iría hacia el infinito, y así, a nadie le podría suceder la suficiencia, y nadie podría ser feliz, si la felicidad requiriera esta infinita suficiencia. Es que el Filósofo habla en este libro de la felicidad como se puede poseer en esta vida, pues la felicidad de la otra, excede toda investigación de la razón. La calidad del término necesario a la suficiencia de la felicidad, ha de investigarse de nuevo en otro lugar, es decir, en la Económica o en la Política. Y habiendo expuesto para quién debe ser suficiente el bien perfecto, que se llama felicidad, a saber, no solamente para un solo hombre, sino para sí y para todos aquellos cuyo cuidado le toca, a continuación expone qué es lo que se denomina *suficiente por sí*. Y dice que se llama de este modo aquéllo que, *aun si se poseyera solo hace a la vida elegible, no necesitando ésta de ninguna cosa exterior*. Y esto principalmente conviene a la felicidad; de otra manera no terminaría el movimiento del deseo, si quedara fuera de la misma algo que el hombre necesitara; puesto que todo el que necesita desea alcanzar eso que necesita. De aquí resulta evidente que la felicidad es el bien suficiente por sí".

"Mas se llama algo suficiente *por sí*, en razón de que tomado independientemente de los demás, es bastante. Lo cual puede acontecer de dos modos: de un modo, cuando aquel bien perfecto que se dice suficiente por sí, no puede recibir aumento de bondad de otro bien añadido. Esta es la condición de quien es el total bien, vale decir, de Dios. En efecto, así como lo que se ha hecho ingresar como parte no es algo mayor que el todo, porque la misma parte se incluye en el todo, así también cualquier bien considerado en Dios, no realiza ningún aumento de bondad, *porque no hay bien sino porque participa de la bondad divina* (40). Y algo se llama suficiente, aún solita-

(40) De aquí, igualmente, que lo que participa más de la bondad de Dios, como el bien común, según vimos, tiene mayor razón de bien que lo que participa menos, como el bien propio, y es mejor que él. Esta es la razón fundamental por la que la comunidad política es mejor que la llamada "persona humana", y superior a ella, porque indudablemente es mejor lo que naturalmente tiene por fin lo mejor, y la comunidad posee como fin natural la instauración del bien común, semejanza y participación mayor de la bondad divina entre los hombres naturalmente destinados a vivir en sociedad.

rio o no contado con ningún otro, en cuanto contiene todo lo que precisa el hombre por su necesidad. Y así, la felicidad de que hablamos ahora, posee por sí suficiencia, porque abarca en sí todo lo que en sí es necesario, pero no todo lo que puede llegar al hombre. De aquí se sigue que puede tornarse mejor, añadiéndole alguna otra cosa. Sin embargo, no queda el deseo del hombre inquieto, ya que el deseo regulado por la razón, como es menester sea el del hombre feliz, no se inquieta por aquellas cosas que no son necesarias, aunque sea posible alcanzarlas. Esto es, pues, lo que dice Aristóteles conviene principalmente entre todas las cosas a la felicidad: que aún cuando no se cuente entre las demás, es elegible. Sin embargo, si se hace ingresar alguna otra cosa con el mínimo de los bienes, es evidente que será mas elegible. Cuya razón está en que por la aposición se hace la sobreabundancia o el aumento del bien. Cuanto es algo más bien, tanto es más elegible" (41).

Demostrado que la felicidad es el último fin de la vida humana, y señaladas las condiciones que reviste, esto es, su perfección y su integridad o suficiencia por sí, continúa la exposición, buscando la definición de aquélla:

"Puédese poner de manifiesto lo que es la felicidad si se toma la operación del hombre. En efecto, *el bien de cualquier cosa que posee una operación propia, es ésta, y lo que le es bueno estriba en su operación*. Así, el bien del flautista consiste en su operación, y de igual manera, el del que hace la estatua, y el de cualquier artesano. *La razón de esto está en que el bien final de cualquier cosa es su última perfección*. La forma es la perfección primera, pero la operación es la perfección segunda. Y si alguna cosa exterior se dice es un fin, ésto no será sino mediante la operación, por medio de la cual el hombre llegue a esa cosa, ya sea haciéndola, como el edificador la casa, o bien porque usa o goza de ella. Y así resulta que el bien final de cualquier cosa, ha de buscarse en su operación. Por consiguiente, si existe alguna operación propia del hombre, es necesario que en esa operación propia consista el bien final del mismo, que es la felicidad. Y así, *la felicidad es la operación propia del hombre*. Si se dice que la felicidad consiste en alguna otra cosa, o bien será algo por lo que el hombre se hace idóneo para aquella operación, o bien ha de ser algo que por su operación alcanza, como Dios dícese es la beatitud del hombre".

"Aristóteles demuestra por dos caminos que existe una operación propia del hombre: el primero es por las cosas que acaecen al hombre. En efecto, sucede al hombre que sea tejedor, o zapatero, o gramático, o músico o al-

---

Pero nótese que el grado de bondad se determina así en el orden teleológico, propio de lo político, pues es el mejor fin el que induce la superioridad. No corresponde introducir en esta cuestión aspectos metafísicos, vale decir, si la comunidad es ontológicamente inferior a la persona o no, para deducir ilegítimamente consecuencias de orden ético. Nunca se repetirá lo suficiente que el primer principio de este orden, es el fin último.

(41) I Eth., lect. 9, nos.: 112-116.

guna otra cosa por el estilo. Mas ninguno de éstos existe que no tenga su propia operación. De otro modo, se seguiría que tales cosas acaecen ociosa y vanamente al hombre. Pero mucho más absurdo es que sea ocioso y vano lo que es por naturaleza, que está ordenado por la razón divina, que lo que está ordenado por la razón humana. Por consiguiente, como el nombre es algo que existe por naturaleza, es imposible que sea naturalmente ocioso, como quien no posee una operación propia. Por lo tanto, hay una operación propia del hombre, así como de esas cosas que le acontecen. Cuya causa está en que cada cosa, natural o artificial, existe mediante alguna forma, *la cual es principio de alguna operación*. De aquí resulta que así como cada cosa posee su propio ser mediante su forma, así también tiene su propia operación. El segundo camino es por las partes del hombre: en efecto, es necesario juzguemos es la misma la operación en el todo y en las partes, porque como el alma es el acto de todo el cuerpo, así ciertas partes del alma son los actos de ciertas partes del cuerpo, como la visión del ojo. Mas cualquier parte del hombre tiene su operación propia, como la operación del ojo es ver, la de la mano palpar, la de los piés andar, y así de las demás partes. Resulta, por lo tanto, que existe alguna operación propia de todo el hombre".

"¿Cuál es esta propia operación del hombre? Es cosa manifiesta que la operación propia de cada cosa es la que le compete por su forma. Mas la forma del hombre es el alma, cuyo acto se llama vivir, no por cierto, en el sentido en que *vivir* se toma como el ser del viviente, sino en la acepción que tiene *vivir* de alguna obra de vida, por ejemplo, entender, sentir. De donde es evidente que la *felicidad del hombre consiste en alguna obra de vida*. Mas no puede decirse que según cualquier vivir se considera la felicidad del hombre, porque vivir le es común con las plantas y la felicidad se investiga como cierto bien propio del hombre, pues se llama *bien humano*. Por igual razón la especie de vida que se denomina nutritiva o aumentativa, ha de apartarse de la felicidad, porque también ella es común con las plantas. Y de esto puede colegirse que la felicidad no consiste ni en la salud, ni en la belleza, ni en la fortaleza, ni en la estatura del cuerpo, pues todas estas cosas se adquieren mediante las operaciones de esta vida. La vida sensitiva tampoco es propia del hombre, sino que conviene al caballo y al buey y a cualquier animal, por donde se saca que tampoco en esta vida consiste la felicidad. Y de aquí puede colegirse que la felicidad humana no consiste en ningún conocimiento sensible o placer. Después, no queda otra vida que la que es operativa por la razón, la cual es para el hombre su vida propia, pues su especie le proviene de que es racional. Pero *lo racional* es de dos modos: uno *participativamente*, vale decir, en cuanto es persuadido y regulado por la razón; otro, en cambio, es racional *esencialmente*, esto es, que posee por sí mismo el razonar y el inteligir. Esta parte se denomina racional principalmente, porque lo que es por sí siempre es más principal que lo que es por

otro. Por consiguiente, como la felicidad es el principal de los bienes humanos, se sigue que consiste más bien en lo que es racional esencialmente que en lo que es racional por participación. De lo cual puede sacarse que la felicidad consiste más principalmente en la vida contemplativa que en la vida activa, y en el acto de la razón o intelecto que en el acto del apetito regulado por la razón".

"De todo esto resulta que la obra propia del hombre es la operación del alma, la cual es según la misma razón, o sea *no sin la razón*. Lo cual se dice por la operación del apetito regulado por la razón. Pero en todas las cosas comúnmente se halla que la obra de alguna cosa tomada en general es la misma que la obra de esa cosa si es buena, a no ser que sea preciso agregar de parte de la operación lo atingente a la virtud. Así, la obra del citarista es tocar la cítara, mas la obra del buen citarista es tocar bien la cítara. Y lo mismo sucede en todo lo demás. Por consiguiente, si la obra del hombre consiste en cierta vida, a saber, a proporción que el hombre obra según la razón, se sigue que la del hombre bueno es obrar bien según la razón, y la del mejor hombre, esto es, la del hombre feliz el hacer esto de modo óptimo. Pero pertenece a la razón de virtud que el que posee la virtud obre bien según ella: así, la virtud del caballo es aquélla según la cual corre bien. Por lo tanto, si la operación del mejor hombre, esto es, del hombre feliz, es que obra bien y óptimamente según la razón, se sigue que el bien humano, vale decir, la felicidad es la operación según la virtud: a saber de manera tal, que si existe únicamente una sola virtud del hombre, la operación que es según esa virtud, será la felicidad. Mas si hay muchas virtudes del hombre, la felicidad ha de ser la operación que es según la mejor de ellas. Porque la felicidad no sólo es un bien del hombre, sino que es el mejor".

"Se requiere también para la felicidad, *la continuidad* y *la perpetuidad*, en cuanto es posible. En efecto, el apetito del que posee intelecto desea ésto naturalmente, como que aprehende no sólo el ser concreto (*ut nunc*), como el sentido, sino también el ser en absoluto. Pero puesto que el ser es apetecible por sí mismo, se sigue que así como el animal al aprehender mediante el sentido el ser *ut nunc* (como es ahora), apetece *ser ahora*, así también el hombre, aprehendiendo mediante la inteligencia el ser en absoluto, apetece *ser absolutamente* y siempre y no sólo como ahora. Por ello, la continuidad y la perpetuidad son de la razón de la perfecta felicidad, la cual, sin embargo, no sufre la presente vida. De donde en la vida presente no puede existir una perfecta felicidad. No obstante, es necesario que la felicidad como es posible exista en la vida presente, esté en la vida perfecta, vale decir, *por el espacio de la entera vida del hombre*. Es que como una golondrina sola no demuestra que es verano, ni tampoco un sólo día templado, así tampoco la sola realización de una sola operación hace al hombre feliz, sino cuando el hombre continúa la operación buena por todo el decurso

de su vida. *De este modo es, pues, evidente que la felicidad es la operación propia del hombre según la virtud en la vida perfecta*" (42).

Hallado el camino para definir convenientemente el fin último de la vida humana, y con ello, la esencia misma de la felicidad, que determina del modo como se acaba de transcribir, se pregunta más adelante, cuál sea *la causa* de la que proceda la felicidad: si acaso es divina, o humana, o fortuita:

"Una causa humana realiza en nosotros algo de tres modos: uno, aprendiendo, como la ciencia; otro, acostumbrándose, como la virtud moral; y un tercero, ejecutándose, como el arte militar, y los semejantes. Ahora bien, la felicidad ¿es algo que se puede aprender, como la ciencia, o algo que de alguna manera se puede ejercitar, como la destreza de las operaciones del arte? O bien, ¿existe en nosotros la felicidad según cierta partícula divina, y según una participación cualquiera de alguna de las cosas divinas que hay por encima del hombre? O aún, ¿llega al hombre la felicidad por la fortuna? Estas son las preguntas que se hace Aristóteles, y al resolverlas, dice, en primer lugar, que si alguna otra cosa se daba a los hombre por el don de los dioses, vale decir, de las circunstancias que los antiguos llamaban *dioses*, es razonable que la felicidad sea el don de Dios Supremo, porque ella es lo mejor entre los bienes humanos. Es evidente, en efecto, que a un fin más alto se es conducido por una virtud más alta: a un fin más alto conduce el arte militar que el de hacer frenos. De aquí que es cosa razonable que el último fin, vale decir, de Dios Sumo. Por lo demás, resulta evidente que algo se da a los hombres por las substancias separadas en razón de la misma congruencia de los hombres a las substancias separadas según la virtud intelectual. En efecto, así como los cuerpos inferiores reciben sus perfecciones de los cuerpos superiores, así también los intelectos inferiores de los intelectos superiores. [...]. Luego señala que *es tolerable* el decir que la felicidad proceda de causa humana, pues, aunque venga principalmente de Dios, sin embargo, el hombre coopera algo a ello. Y lo demuestra por dos caminos: primeramente, porque si proviene de una causa humana, no se quita con ello lo que es propio de la felicidad, vale decir, que es algo óptimo y divino. Y expresa que si la felicidad no sea algún don divino y enviado inmediatamente por Dios, sino que llega al hombre por la virtud, como algo que se puede adquirir por la costumbre, o por alguna disciplina, como algo aprendible, o por algún ejercicio, como algo que puede ejercitarse, *con todo la felicidad se considera ser algo divinísimo, porque como es el premio y fin de la virtud, se sigue que es algo óptimo y divino y beato*. Es que no se dice que algo es divino solamente porque proviene de Dios, *sino también porque nos asemeja a Dios en razón de la excelencia de su bondad*".

(42) Ibid., nos.: 119-130.

"En segundo lugar, demuestra lo mismo por medio del aspecto *de que conviene a la felicidad lo que atañe al fin de alguna naturaleza*, es decir, *que sea algo común a los que tienen aquella naturaleza, pues ésta no falla en lo que pretende, sino en algunos pocos casos. Y así, si la felicidad es el fin de la naturaleza humana, es necesario que pueda ser común a todos o a la mayor parte de los que tienen la humana naturaleza.* Y esto se salva si proviene de causa humana, porque si llega mediante cierta disciplina y trabajo, podría llegar a todos los que no tienen algún impedimento para obrar las obras de la virtud, ya sea por defecto de naturaleza, como los que son naturalmente estúpidos, o por mala costumbre que imita a la naturaleza. Por esto se evidencia que la felicidad de que habla el Filósofo, no consiste en aquella continuidad con la inteligencia separada, por la que el hombre entienda todas las cosas, como establecieron algunos. En efecto, esto no acaece a muchos, antes bien a nadie en esta vida".

"Después señala que *es intolerable* que la causa de la felicidad sea la fortuna, y ésto por dos razones: primeramente, lo que es por naturaleza se comporta de modo óptimo, como lo que le es naturalmente proporcionado. Y lo mismo sucede también en todas las cosas que se hacen por el arte o por cualquier causa; y principalmente según la mejor causa de la que se considera depender la felicidad, como que es algo óptimo. La razón de esto estriba en que el arte y toda causa agente obra en razón de un bien. De donde se sigue que cada agente dispone del mejor modo lo que obra cuanto mejor puede. Y esto principalmente júzgase de Dios, que es la causa de toda la naturaleza. Y por eso, aquellas cosas que son según naturaleza, vense comportar mejor cuanto mejor son naturalmente. Pero es mejor que la felicidad provenga de alguna causa por sí ya divina, ya humana, que de la fortuna, que es causa por accidente, porque lo que es por sí es mejor, que lo que es por accidente. Por lo tanto, la felicidad no proviene de la fortuna. En segundo lugar, la felicidad es el máximo de todos los bienes humanos, *porque todos los otros a ella se ordenan, como a su fin*. Pero sería sumamente pernicioso si ésto dependiera de la fortuna, porque mucho más aun, los demás bienes humanos serían fortuitos, y así, cesaría el humano cuidado para alcanzar los bienes humanos, lo cual será peligrosísimo. Así, pues, la felicidad no es fortuita".

"Dice Aristóteles que por la antes expresada definición de la felicidad se pone de manifiesto la verdad acerca de la causa de aquella, pues dijimos que la felicidad es la operación del alma racional según la virtud. Mas lo que es según la virtud, es según la razón movida por alguna causa divina, y lo que es según la fortuna es más allá de la razón. Por consiguiente, la felicidad no proviene de la fortuna, *sino de alguna otra causa humana próxima, y de una causa divina principal y primeramente (principaliter et primo)*. Pero concurren a la felicidad ciertos otros bienes, en los cuales la fortuna algo

obra. Sin embargo, en ellos no consiste principalmente la felicidad. Pero algunos de ellos son necesarios para cierto decoro de la felicidad. Otros cooperan *instrumentalmente* a la felicidad, como dijimos más arriba (nº. 169). De ahí resulta que por estos bienes secundarios, no conviene atribuir la felicidad a la fortuna".

"La definición dada de la felicidad, como la operación según la virtud, está de acuerdo con lo que dijimos en el proemio (Nos. 19-42), *pues ahí establecimos que el mejor de los bienes humanos, vale decir, la felicidad, es el fin de la Política, cuyo fin manifiestamente es la operación según la virtud. En efecto, la Política presta a ello un señalado cuidado estatuyendo leyes y premios, y aplicando penas para hacer buenos a los ciudadanos y obradores del bien. Lo cual es obrar según la virtud*" (43).

(Concluirá).

BENITO R. RAFFO - MAGNASCO,
Catedrático de la Un. Nac. de La Plata.

(43) Ibid., lect. 14, nos. 165-174.

NOTAS Y COMENTARIOS

CRISTIANISMO Y HUMANISMO

En su discurso de contestación al homenaje del Congreso Internacional de Estudios Humanísticos, celebrado en España en septiembre del año 1949, y que acaba de publicar la revista *Arbor* en su número 62, de Febrero del corriente año, mi amigo Raimundo Paniker sostiene que *"El Cristianismo no es un Humanismo"*. Las dotes de penetración y erudición de Paniker, puestas de relieve en otros trabajos anteriores —algunos aparecidos en SAPIENTIA— se ponen de manifiesto también en el presente estudio. Sus amplios y sólidos conocimientos, que van desde la lingüística y las ciencias hasta la Teología pasando por la Filosofía, y la profundidad con que se introduce en el objeto de sus análisis y sobre todo su claro y magnífico poder de síntesis han logrado presentar su tesis en toda su fuerza y brillo.

La concepción del Humanismo está en función de la concepción que del hombre se tenga, según advierte con razón Paniker. Y habrá tantas concepciones del mismo, como sean las concepciones antropológicas. Pero de un modo general, añade Paniker, el Humanismo puede definirse *"como una actitud antropocéntrica"*. Tal es la definición, por lo demás, que encontramos históricamente realizada en tres grandes momentos: en el apogeo de Grecia, en el *Cinquecento* y en la Epoca moderna, que el autor analiza y desentraña en toda su significación filosófica.

Con ese Humanismo así definido e históricamente realizado, sostiene Paniker, el Cristianismo es esencialmente incompatible. La demostración es convincente: el Cristianismo es teocéntrico, más aún, teándrico; no es una humanización del hombre, sino más bien una divinización del mismo, una elevación a la participación de la misma vida de Dios por su incorporación a Cristo Redentor, Hombre-Dios. El Cristianismo no es una exaltación del hombre y de sus valores puramente terrenos, sino al revés un renunciamiento a ellos y una incorporación a la vida divina por el Hombre-Dios, nuestro divino Redentor. El Cristianismo no es un humanismo, porque sea un "infrahumanismo", sino, por el contrario, porque es un "suprahumanismo", un "teandrismo".

Nada tendríamos que oponer a esta tesis, así planteada; y estamos enteramente de acuerdo con nuestro ilustre amigo: la concepción cristiana del hombre y de la vida no es un Humanismo antropocéntrico y es enteramente incompatible con él, tal cual lo define Paniker y se ha realizado en Grecia, en el Renacimiento y en la Filosofía y Cultura moderna.

Pero el planteo del problema, ¿se agota en esos dos términos así entendidos? Y más concretamente, ¿el Humanismo es *esencial* y, por eso mismo, *necesariamente* una actitud antropocéntrica? ¿No se nos ha dicho que caben tantos humanismos cuantas sean las concepciones antropológicas? Y si hay una verdadera concepción antropológica, como la hay, ¿es ella precisamente antropocéntrica?

He aquí el punto en que disentimos con Paniker. El Humanismo derivado de una concepción verdadera del hombre no es antropocéntrico, al contrario, es esencialmente teocéntrico y como tal compatible e integrable en el Cristianismo; más aún, solamente realizable bajo el influjo y la inspiración cristiana. Distinguiendo entre el Humanismo tal cual hasta ahora históricamente se ha realizado y el Humanismo ideal o, en otros términos, entre el falseado Humanismo tal como *de hecho ha sido* y ordinariamente se lo concibe y el *esencial* Humanismo tal *cual debe ser* de acuerdo a la naturaleza humana y a sus exigencias ontológicas, tan lejos estamos de aceptar que éste es incompatible con el Cristianismo, que, aun estando concordes con Paniker en que el Cristianismo no es *formalmente* un Humanismo, sostenemos que tan sólo en el Cristianismo y bajo su égida e influjo es posible su realización. El Cristianismo no es un Humanismo, pero es compatible con el verdadero Humanismo, el esencial y el reclamado por nuestra naturaleza, y hasta lo favorece e implica *eminentemente* en su misma obra de divinización o elevación sobrenatural del hombre.

Como se ve, el *cardo quaestionis* está en determinar si el Humanismo es esencialmente "una actitud antropocéntrica de la vida" y, como tal, incompatible con el Cristianismo; o, por el contrario, si el verdadero Humanismo no es una "actitud teocéntrica de la vida" y que, precisamente por las circunstancias de la actual Economía sobrenatural de naturaleza caída y redimida, sea no sólo compatible con el Cristianismo, sino también eminente y únicamente realizable en y por el Cristianismo.

Y esto es lo que cabalmente sostenemos y queremos poner en claro en estas líneas.

Se trata desde luego de un Humanismo, no como haya sido, sino como deba y pueda ser realizado. Concedemos que hasta el presente, precisamente por no haber nacido y crecido bajo el espíritu cristiano, tal Humanismo no haya existido. El problema, tal como lo planteamos aquí, no es un problema de *realidades históricas*, culturales, sino de *realidades esenciales*, bien que, eso sí, históricamente realizables.

Considerado en un orden puramente natural, todos los planos jerárquica y orgánicamente unidos de la actividad y del ser del hombre se nos manifiestan ordenados al plano superior específico de la actividad y ser espiritual. Pero a su vez esta vida espiritual intelectivo-volitiva superior —y por ella el ser mismo del hombre— fenomenológica y ónticamente está ordena-

da, sometida y alimentada desde y por una trascendencia ontológica, por el ser como verdad y bien, y, a través del ser finito, en definitiva, por y desde el Ser infinito —Verdad y Bien— de Dios.

De aquí que si la vida y el ser del hombre, por su finitud y contingencia, no tienen razón de ser y existir sin Dios como Causa primera, tampoco la tienen sin Dios como su último Fin o supremo Bien, en cuya posesión alcanzan su suprema perfección humana.

El hombre no puede llegar a su plenitud ontológica, a la actuación de su propio ser mediante la actuación de su propia actividad específica, sino saliendo de sí hacia la trascendencia en busca del Bien infinito de Dios: no puede ser perfecto, sino huyendo y olvidándose de sí, entregándose totalmente a la Verdad y al Bien trascendentes del Ser infinito. Ni cabe objetar que tal recurso a Dios es sólo para perfeccionar al hombre, que Dios entra en escena sólo como elemento accidental de perfeccionamiento humano. Porque es el caso que el hombre no puede realizar su perfección sino entregándose y sometiéndose totalmente a Dios, es decir, sin adoptar una actitud *esencialmente* teocéntrica.

Por otra parte, dadas las dificultades que encuentra en el desarrollo de su vida espiritual: las necesarias ocupaciones para su sustento, que lo absorben, la debilidad de su inteligencia para aprehender con seguridad las verdades necesarias que le den el sentido y las normas para ordenar su vida y su voluntad solicitada por las pasiones exarcebadas; el hombre no puede en la presente vida terrena alcanzar perfectamente la posesión de Dios, Verdad y Bien, a la cual sí puede y debe prepararse ordenándose a ella —tal el objeto de las virtudes— para lograrla plenamente en la vida inmortal después de la muerte.

En síntesis, que el hombre no puede lograr su perfección, *humanizarse* plenamente, si no sale de sí por la entrega total a Dios en una actitud teocéntrica, y que tal entrega no puede realizarse totalmente sino en la vida ultraterrena mediante la preparación a ella en la presente.

Es así como buscando su perfección, el hombre busca la glorificación de Dios: conocerlo y amarlo; y no puede consagrarse a esa gloria, incoada en la vida del tiempo y alcanzada en la vida inmortal, sin perfeccionarse en esa misma medida.

Si, pues, definimos al Humanismo esencial o tal cual debe ser, como la *obra de perfeccionamiento integralmente humano*, de todos los aspectos humanos jerárquicamente subordinados al específico o supremo del hombre, habremos de concluir que el *Humanismo es esencialmente una actitud teocéntrica*.

Ahora bien, herida por el pecado original, obnubilada en su inteligencia, debilitada en su voluntad, desgarrada por sus pasiones, la naturaleza

humana, si bien permanece substancialmente incólume, con toda esta ordenación mencionada hacia Dios, está moralmente imposibilitada para realizar con sus solas fuerzas este ideal de perfección humana, que es el Humanismo. Tal la razón última de la dificultad de alcanzar un verdadero Humanismo, corroborada por el hecho histórico de que siempre que el hombre se lo haya propuesto con sus solos medios humanos, ha fracasado en su empresa, ha realizado un Humanismo antropocéntrico, que, por *demasiado humano*, resulta *antihumano*, porque lo separa de su verdadero centro trascendente y divino de perfección.

A la gracia toca, no destruir ni substituir la naturaleza, sino *curarla y elevarla* a un plano de vida sobrenatural o divino. El orden sobrenatural supone y se organiza sobre el orden natural. Por eso sana y eleva la naturaleza, sin negarla ni destruirla, antes, sanada previamente, la integra en un orden divino, que infinitamente la sobrepasa.

Ahora bien, si la gracia supone y sana la naturaleza para acabarla divinamente, es evidente que, sin ser específicamente un Humanismo, su obra lo implica en su más genuino sentido de una *manera eminente*, lo encierra como lo más perfecto a lo menos perfecto.

Ya sabemos que no todos los llamados valores humanísticos —v. g. el artístico— son necesarios para la curación natural y ordenamiento divino de la gracia; pero por de pronto ninguno de ellos, en su auténtico sentido, es incompatible con ella, y los substanciales, los que perfeccionan a la naturaleza humana en su ser específico, los religiosos, morales y, en cierto grado al menos, los del conocimiento, son indispensables o muy convenientes para la obra de la gracia; y en todo caso ésta los realiza *eminentemente* al conferir a la naturaleza humana una vida y coronamiento divino, que lleva embebida la perfección humana en sus puntos esenciales.

Más todavía. Tan lejos está que el Cristianismo sea incompatible con el verdadero Humanismo, que *sólo* en él es posible su realización plena. Precisamente —acabamos de recordarlo— porque la naturaleza humana ha sido herida y dificultada en tal manera en el desarrollo de su vida espiritual, que, abandonada a sus propias fuerzas, le es moralmente imposible alcanzar su meta divina, aún en el orden puramente natural, sólo con el auxilio sobrenatural de la gracia *sanante* y bajo el influjo de la gracia *elevante* el hombre es capaz de alcanzar su verdadero Humanismo. Sin ser ni intentar un Humanismo, el Cristianismo, vivido en toda su fuerza, en su obra de perfeccionamiento sobrenatural del hombre por la participación de la vida de Dios implica y realiza, por eso mismo, *"por añadidura"*, el más genuino Humanismo. Porque es cierto que el Cristianismo no es formalmente un Humanismo, y menos un *puro Humanismo*, como tampoco es una Filosofía o Moral natural; es infinitamente más que eso: conduce al hombre a una vida y perfeccionamiento divino, sobrenatural, a un teandrismo por participación

del teandrismo hipostático de Cristo, por su incorporación a El. Pero es cierto también, y es lo que aquí queremos poner en claro, que está tan lejos de ser irreconciliable con El, que por el contrario, más bien lo supone y para suponerlo —ya que el hombre en la economía actual de naturaleza caída no lo puede lograr por sus propias fuerzas— él mismo lo hace posible con su acción *sanante*, a la vez que lo sobrepasa infinitamente con su acción *elevante*.

El Cristianismo no nos impone la renuncia a ningún bien auténticamente humano antes bien los salva e integra a todos, tanto en el orden teorético como práctico, en un saber y vida sobrenatural. *Omnia vestra: vos autem Christi: Christus autem Dei*, según la frase de San Pablo integradora de todo lo terreno en el hombre y de todo lo humano en el orden sobrenatural, en Cristo, y por Cristo en Dios. Todo cuanto de valioso hay en lo terreno y en el hombre, el Cristianismo, lejos de negarlo o destruirlo, lo aquilata, lo purifica y lo endereza a un orden divino o sobrenatural. Al contrario, precisamente porque sólo El es capaz de purificarlo de sus errores teoréticos y de sus desviaciones prácticas y estimularlo hacia su pleno desarrollo dentro de un ámbito infinitamente más grande, sólo bajo la influencia de la doctrina y de la vida sobrenatural cristiana, la vida natural del hombre en todas sus manifestaciones es capaz de ser conservada y jerárquicamente desarrollada con subordinación a su vida espiritual específica en orden a su plenitud.

El Cristianismo no tiene, pues, porqué renunciar a ningún valor auténticamente humano y mucho menos al Humanismo mismo: por el contrario, puede y debe presentarse como el único capaz de salvarlo y desarrollarlo en todas sus partes orgánicamente unidas y en todo su alcance, al purificarlo e integrarlo en una órbita infinitamente superior y divina. No es ajeno al Cristianismo el que los monjes de Occidente salvasen los restos de la cultura grecolatina, ni mucho menos el que Santo Tomás incorporase a la síntesis de la Sabiduría Cristiana el pensamiento aristotélico, en cuanto realización de la verdadera Filosofía, purificada de sus errores y librada de sus obscuridades en la luz de los propios principios verdaderos de la Filosofía del Estagirita. Buscando el Doctor Angélico la realización de una obra primordialmente teológica, elaboró la más perfecta síntesis filosófica, basada en los principios aristotélicos, en cuanto ellos son la expresión de la verdad. Todo el orden de la sabiduría humana quedó así salvado, desarrollado e integrado en un saber teológico divino. Sin ser él un filósofo propiamente ni pretender construir un sistema filosófico —como el Cristianismo, que no intenta ser un Humanismo, y sin embargo sólo él es capaz de realizarlo eminentemente—, lo llevó a cabo por "*añadidura*" y de la manera más acabada, como nunca filósofo alguno de profesión lo alcanzara a efectuar. Otro tanto podríamos decir de otros valores y bienes humanos, como los del arte, etc., integrados en el Cristianismo.

El Cristianismo, pues, concluyamos, no siendo un Humanismo en su obra de curación y elevación o perfeccionamiento divino del hombre, incluye *eminentemente* —como lo más lo menos, como lo infinito lo finito— un *Humanismo*, el único verdadero y auténtico Humanismo y, en cualquier caso, no es incompatible con el Humanismo.

OCTAVIO NICOLAS DERISI.

ACTAS DEL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

Los que hace dos años asistimos al Primer Congreso Nacional de Filosofía en Mendoza, pudimos apreciar la magnitud y vigor espiritual del acontecimiento. Era la primera vez que se realizaba la experiencia en nuestro país y debemos confesar que los resultados superaron las esperanzas más halagüeñas.

Tal impresión se afianza y agiganta ahora con la lectura de las *Actas*, que en tres grandes y hermosos volúmenes acaba de publicar la Universidad Nacional de Cuyo, que tuvo la iniciativa y dirección del Congreso. Este reunió a un extraordinario número de miembros relatores y de miembros adherentes activos, argentinos y extranjeros. Se puede decir que estuvo presente la mayor parte de los filósofos argentinos y que casi todos los países de Europa y América estuvieron ampliamente representados y, en no pocos casos, por figuras de universal prestigio. Baste recordar que enviaron comunicaciones M. Blondel, N. Hartmann, R. Garrigou-Lagrange, G. Marcel, B. Croce, etc., y que intervinieron personalmente entre otros, J. F. Rintelen, O. F. Bollnow, E. Fink, H. G. Gadamer, W. Szilasi, de Alemania; N. Abbagnano, C. Fabro, U. Spirito, L. Pareyson, de Italia; R. Ceñal, A. González Alvarez, J. Corts Grau y J. Todolí, de España; D. Brinkmann, de Suiza; Ch. de Koninck, de Canadá, fuera de los principales filósofos de América.

La falta de tiempo material para dar lectura a tan crecido número de comunicaciones hizo necesario que las sesiones privadas —las más interesantes y vivas, por las discusiones y diálogos siguientes— se desarrollaran simultáneamente; lo cual privó a los congresistas de poder escuchar todos los trabajos. La publicación de las *Actas* subsana ese necesario mal; aunque, en cambio, no trae las discusiones y conversaciones subsiguientes a las lecturas de las comunicaciones, y que tan animadas e interesantes hizo a estas sesiones privadas, muchas veces más que las mismas públicas. Las *Actas* reflejan bien la magnitud, la calidad y la orientación del Congreso. Si bien esos trabajos no poseen ahora la misma fuerza de la vida que los animó en el Congreso, ofrecen en cambio la ventaja de poder ser meditados con más detención.

Las comunicaciones, de desigual valor, en su mayor parte poseen seriedad científica y, en algunos casos, encierran verdaderos aportes filosóficos.

Las *Actas* expresan la dirección general *espiritualista* del Congreso y sus principales tendencias. Puede decirse que el materialismo, el positivismo, el empirismo y otras tendencias similares del siglo pasado apenas si se asomaron al Congreso. Poco eco tuvieron las escuelas kantiana, idealista y vitalista.

Desde el comienzo dos corrientes antagónicas cobraron fuerza y singular relieve en el Congreso: el *Existencialismo* irracionalista y el *Tomismo* intelectualista. El Existencialismo se presentó en sus diversas formas, desde el ateo hasta el católico, pasando por los tonos intermedios. Los trabajos más finos y de más valor de esta tendencia estuvieron representados por los que se orientan en la línea de G. Marcel. La corriente atea del Existencialismo, inspirada principalmente en Heidegger, se esforzó en presentarse como el único Existencialismo valedero.

Frente a ese Existencialismo ateo, fenomenológico-irracionalista, que se detiene en una pura existencia concreta y finita, desencializada, vaciada de ser y reducida a pura temporalidad finita, desde, por y para la nada, diluyendo todo ser y verdad absoluta en su radical historicidad; el Tomismo comenzó por señalar la contradicción interna que desgarra al Existencialismo —como a todo irracionalismo— cuyas notas existenciales pierden todo sentido ni pueden ser analizadas sino precisamente por la inteligencia, cuyo valor se niega, y por eso mismo sólo aprehendidas desde su esencia con todas las exigencias ontológicas consiguientes del Ser divino, infinito y trascendente, en el origen, en la constitución y en el término de la existencia finita. Ya en una actitud positiva y en una síntesis sólida y coherente fundamentó el alcance trascendente de la actividad intelectiva y analizó los caracteres fenomenológicos del ser de la existencia y persona humana y señaló las bases ontológicas que aquéllos exigen, que integró luego en una Filosofía general del ser, cuyo basamento supremo no es otro que el Ser o Acto puro e infinito, personal y distinto del mundo. El Tomismo tuvo ocasión de presentar, frente al nihilismo y pesimismo del Existencialismo ateo, los principios antropológicos y ontológicos que configuran un auténtico y sano humanismo. Las derivaciones de esta síntesis orgánica pudieron oírse —y hoy pueden también leerse en las *Actas*— en casi todos los puntos centrales de la Filosofía: Metafísica, Psicología, Gnoseología, Sociología, etc.

En cuanto a las Ponencias finales del Congreso, en su aspecto doctrinario dejan un saldo favorable, pues afirman con claridad y fuerza las siguientes verdades fundamentales de la Filosofía: 1) la existencia de una verdad absoluta, que trasciende lo histórico, bien que "ella también debe ser conjugada con los problemas nacionales y las urgencias de la hora presente"; 2) la existencia del espíritu por encima de lo corporal; 3) la existencia

de un Ser supremo, trascendente al hombre; y 4) la existencia de un orden moral, que se realiza por la ordenación libre a ese Ser divino y trascendente al ser del hombre. (Ponencias II y III).

De otros aspectos del Congreso ya nos hemos ocupado en su oportunidad, en el Nº. 12 de SAPIENTIA, pág. 101 y sgs. y 169 y sgs. de abril-julio de 1949. Aquí nos hemos referido a él sólo en la medida del Comentario de la presente obra escrita, que encierra de una manera completa su labor espiritual y sus actos oficiales.

Las *Actas* comprenden todos los actos y trabajos presentados al Congreso, decretos sobre la organización del mismo, comisiones, comités, etc., miembros activos y adherentes activos, extranjeros y argentinos, los discursos y mensajes de la sesión inaugural, las ponencias finales del Congreso, la sesión de clausura con la conferencia del Excmo. Sr. Presidente de la Nación, los discursos de la cena de despedida, que no pudieron ser pronunciados por apremio del tiempo, y luego los trabajos leídos en las sesiones públicas y privadas, que llenan la mayor parte de los tres volúmenes. Estos trabajos están publicados, con muy buen acuerdo, en su idioma original: castellano, francés, italiano, inglés y alemán. En cuanto a los publicados en estos dos últimos idiomas —menos asequibles en nuestro medio— al texto original sigue la traducción castellana en letra menor.

La edición de las *Actas* ha sido llevada a cabo con todo esmero y elegancia tanto por el formato de los tomos, como por el tipo de letra elegido, el papel adoptado y la distribución de la composición. Ningún pormenor se ha descuidado a fin de hacer de esta obra la digna presentación material del estimable venero espiritual que encierra.

Si ya el hecho de la realización de un Congreso de Filosofía de las proyecciones internacionales y del vigor espiritual del de Mendoza, era de por sí un timbre de gloria para la Patria, esta magnífica edición de sus trabajos viene a añadirle uno más.

Bajo el cuidado del Secretario de Actas del Congreso, Luis J. Guerrero, las *Actas* ven la luz con el signo editorial de la Universidad Nacional de Cuyo.

OCTAVIO NICOLAS DERISI.

EN TORNO A LA FILOSOFIA ARGENTINA ACTUAL

En el número de Enero-Marzo de 1950 de la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Luis Farré, profesor de la Universidad de Tucumán, se ha ocupado de *Diez años de Filosofía argentina*.

Este trabajo constituye un loable esfuerzo de síntesis, con aspiraciones de objetividad. Es lo más serio que al respecto se ha publicado en la Argentina, superior al que publicara en *Inter American Intellectual Interchange*,

reproducido en el número 2 de 1944 de la Revista *Minerva*, de Buenos Aires, R. Frondizi, de cuya objetividad filosófica baste decir que para él, la Filosofía cristiana traída por España a América "es un lastre para la cultura filosófica, que América ha tenido que arrastrar durante siglos" (Revista *Realidad, número* 8, pág. 162).

Sin embargo, tampoco el trabajo de Farré llena su propósito de dar una visión cabal de la Filosofía en la Argentina.

Y debemos confesar que la injusticia se ha hecho, sobre todo, a los filósofos tomistas y católicos; lo cual nos extraña tanto más cuanto entendemos que Farré se profesa católico y se ha amamantado en la Filosofía Escolástica. ¿Será el "respeto humano", el miedo de que se lo tilde de escolástico, lo que lo ha conducido al otro extremo?

Por de pronto han sido incluídos en este trabajo nombres de ningún o escaso valor, que no merecían estarlo, y que, naturalmente, por no ofender a nadie, no mencionamos aquí. Ya es de por sí sospechoso el solo hecho de que gran parte de los filósofos incluídos o alabados estén o hayan estado vinculados con la Universidad de Tucumán, donde precisamente Farré es profesor.

En cambio hay omisiones muy graves e inexplicables, como, para no citar sino las principales, la de A. E. Sampay, el filósofo argentino de hondo calar en la ciencia y filosofía política, autor de varios libros y trabajos de bien merecida fama; la de B. Raffo Magnasco, un tomista a quien la Filosofía argentina debe notables trabajos de filosofía jurídica; la de H. A. Llambías, penetrante crítico de la dialéctica marxista y buen expositor de los problemas lógicos; la de C. Pico, versado conocedor de la Sociología actual, que ha escrito valiosas monografías filosóficas. Y esto sin referirnos nada más que a personas vinculadas a nuestra obra, por cuyo motivo hemos tomado su defensa. De los autores escolásticos de tendencia suareciana, como Pita y Quiles, Farré no hace ni una mención siquiera.

Tampoco en los juicios ha estado siempre acertado Farré. Salta a la vista el modo diverso con que se mide a los autores alistado en la Filosofía moderna y a los tomistas. De aquéllos, solamente expone sus ideas y algunas de sus obras, evitando, por lo general, dar un juicio adverso o, a lo más, insinuándolo apenas, así su mérito haya consistido en reeditar conocidas posiciones de sistemas actuales de Europa. De otros ha hecho elogios evidentemente excesivos y de compromiso.

En cambio, y esto es lo que más motiva las presentes líneas de rectificación, Farré, bajo una aparente objetividad, ha pretendido disminuír el valor de los mejores tomistas argentinos, que son a la vez figuras de reconocida personalidad filosófica en el país y en el extranjero: Tomás D. Casares, Octavio N. Derisi y Juan R. Sepich. De Sepich, que es uno de los más vigorosos filósofos argentinos y de bien merecido renombre en nuestro país, en

América y Europa, se limita a exponer algunas de sus obras, sin ningún juicio, colocándolo así a la misma altura, y aún más abajo, de tantos otros, en los que ha encontrado motivos de elogio.

En cuanto a Tomás D. Casares apenas si le dedica unas pocas líneas, para acabar diciendo de él que no es original, aprovechándose de la modestia del propio filósofo quien así ha calificado alguna vez su propia obra; cuando en realidad Casares, pese a no haber escrito sino unos pocos libros y trabajos, es una de las inteligencias mejor dotadas del país, que con hondura y originalidad ha sabido repensar los temas filosóficos más difíciles.

Farré se ocupa largamente del P. Derisi. Permítaseme, aún hiriendo la modestia de quien me cede estas páginas, me muestre defensor apasionado de su obra. En este punto me ha chocado singularmente la falta de objetividad del crítico. Sin duda que si de atacar al Tomismo se trataba, Farré ha elegido bien, porque el P. Derisi es una relevante figura del tomismo en Hispanoamérica, conocido y estimado en los círculos filosóficos de Europa y América y una de las vocaciones filosóficas realizadas con mayor pureza y ejemplaridad: una vida íntegramente dedicada a la Filosofía. Egresado brillante de la Universidad Eclesiástica y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad N. de Buenos Aires, con tres doctorados, Premio Nacional de Filosofía, Profesor Universitario de reconocido prestigio, forjador de discípulos, conferencista internacional, autor de numerosos libros, algunos de ellos varias veces reeditados en el país y en el extranjero, y alguno también traducido, y de una multitud inmensa de trabajos filosóficos en casi todas las revistas filosóficas del país y en muchas de América y Europa, fundador de una de las mejores revistas de filosofía del país, SAPIENTIA: títulos suficientes para testimoniar la envergadura del filósofo cuya rigidez lógica y adhesión decidida a un sistema, precisamente dan más realce a su originalidad de pensador. Bien que parezca más fácil la originalidad dentro de sistemas que admiten cierta flexibilidad antiintelectual, nadie que no peque de superficial negará el valor que hay en conservar un pensamiento original dentro de un sistema que se ha establecido como fin el sujetarse al *ser* y a lo estrictamente verdadero. Y tal es el caso de Derisi. Desde luego que en una obra tan vasta y múltiple, no todos los trabajos de Derisi tienen el mismo valor, si bien todos poseen vigor y seriedad filosófica. No dudamos que a muchos seduce más la originalidad de sistemas de brillo momentáneo, pero exige cierta sagacidad crítica el saber valorar un pensamiento sometido a los grandes maestros, originalidad que tan fácilmente les concede Farré a otros sedicentes pensadores que sólo aclimatan doctrinas de filósofos europeos. Pero tenemos derecho a exigir de quien se coloca en la posición de crítico filosófico, no sólo la objetividad sino también la penetración y sagacidad en discernir en su justo relieve lo que hay de original en una obra y lo que hay de peremne sin creer ingénuamente lo uno excluye necesariamente a lo

otro. En cuanto a este presupuesto falso de Farré, el mismo Derisi acaba de examinarlo en el editorial del número 19 de SAPIENTIA.

Quien lea a Farré no se podrá forjar, pues, una idea exacta de la Filosofía en Argentina. Y creemos que su lectura es tanto más peligrosa, cuanto que se presenta su trabajo con visos de objetividad.

Como lo que aquí hemos querido reivindicar es el Tomismo y sus figuras argentinas más relevantes, queremos añadir que, se lo reconozca o no, el Tomismo ocupa la primera línea en la República Argentina, en la cantidad y calidad de sus representantes. Que se recuenten y lean sino los trabajos del Primer Congreso de Filosofía de Mendoza.

Es una pena que por segunda vez fracase este intento de ofrecer una visión cabal de la Filosofía argentina. Y es tanto más grave cuanto que la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* ha prestigiado con su nombre, ha difundido ampliamente y ha dado autoridad a esta inexacta síntesis de la Filosofía argentina.

¿Será que es imposible hacer la Historia, cuando aún viven sus actores?

Precisamente en el terreno de la Historia de la Filosofía se pone a prueba el único apasionamiento que puede caber en quien la escribe, el apasionamiento por la verdad, que abre los ojos a la comprehensión.

¿No reúnen acaso esta imprescindible condición quienes en virtud misma de su subjeción al ser que es la verdad, poseen un espíritu pronto a responder a esta exigencia de la realidad histórica? Hago mis votos para que el P. Derisi tenga la oportunidad de contribuír justamente a la Historia de la Filosofía argentina actual.

M. N. TORRES.

BIBLIOGRAFIA

PRAELECTIONES METAPHYSICAE IUXTA PRINCIPIA D. THOMAE. (I. De Ente in genere et eius transcendentalibus proprietatibus), por *Mariano Deandrea* O. P., Universidad Pontificia "Angelicum", Roma, 1951.

Pese a que se trata de un manual *ad usum privatum*, queremos ocuparnos de este libro de Deandrea, precisamente porque sale de lo común en este tipo de obra.

Su autor, Profesor de la materia en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia "Angelicum" de Roma, era ya conocido por otros trabajos anteriores y se perfila como un auténtico valor dentro de la Filosofía tomista actual.

El tomo publicado comprende una extensa *Introducción a la Metafísica* y la *Primera Parte de la Ontología:* todo lo referente al *ser y a sus propiedades*. La obra se completará con la publicación de los demás tratados de la Ontología, incluyendo la Gnoseología, y se cerrará con la Teodicea.

El tratado sobre el ente abarca todo lo relativo a la comprehensión y extensión de este arduo concepto y a sus propiedades trascendentales: unidad, verdad y bondad; pero con una amplitud y profundidad no acostumbradas en obras de esta índole, entrando en una serie de discusiones y precisiones sobre puntos comúnmente aceptados. Así el autor excluye de las propiedades trascendentales del ser el *pulchrum* (belleza) y el *aliquid* (algo): al primero, porque es una especie del *bonum*, y al segundo, porque o coincide enteramente con el concepto de *ens* o se reduce al de *unum*. Prolijamente se detiene en la noción de *analogía* y en sus diferentes acepciones, sosteniendo en el ente, contra Cayetano, a más de la analogía de proporcionalidad, también la de atribución intrínseca, fundada en la relación de causa a efecto; posición que compartimos y creemos, con el autor, ser de Santo Tomás. Lo más original sobre el particular es precisamente el estudio que D. lleva a cabo sobre el pensamiento del Aquinate, mediante un meticuloso análisis de sus textos, procurando determinar lo que ciertamente pertenece al Santo Doctor y lo que es desarrollo o agregado de sus comentaristas.

Pero indudablemente lo más interesante y lo más original de este libro es su *Introducción a la Metafísica*, sobre todo la cuestión fundamental referente al objeto y sujeto de esta disciplina, tema sobre el cual el autor había escrito anteriormente un agudo trabajo en la revista *Angelicum* (1). D. analiza primeramente la noción aristotélica de la Metafísica a la luz de sus textos originales. El Estagirita, si bien señala con precisión, en un texto célebre del Libro III de la *Metafísica*, el objeto formal y, con él, la definición de esta disciplina, definición que ha llegado a ser clásica, como *"la ciencia que contempla el ser en cuanto ser"*, sin embargo en otros pasajes parecería indicar que la Metafísica versa sobre las primeras causas y, ante todo, sobre la Primera Causa, Dios. Su pensamiento, anota D., queda un tanto oscilante sobre el particular.

A Santo Tomás pertenece sin duda haber precisado el objeto y sujeto y, con ellos, la naturaleza misma del saber metafísico. A la luz de numerosos textos del Angélico Doctor, nuestro autor se esfuerza por determinar con precisión el *objeto* y *sujeto* de la Metafísica, la órbita propia de la inteligibilidad de esta disciplina. Para ello, entra en meticulosos análisis de las nociones de *ciencia*, en sus diferentes acepciones, de *abstracción*, de *sujeto* y *objeto*, para luego aplicarlas a la solución del problema planteado.

Lo que se echa de menos es una aproximación entre las nociones de *subiectum y obiectum formale*, que a nuestro entender, hubiese simplificado un tanto las cosas. Hugon en su Lógica (1) dice que corrientemente se los identifica, y otro tanto pareciera hacer D., aunque nunca lo diga expresamente. Nosotros diríamos con más precisión que todo *subiectum* es *obiectum formale quod*, pero no viceversa. El segundo es más extenso que el primero.

El autor coloca la *ratio formalis (obiectum formale quo)* de la Metafísica en la inteligibilidad resultante de la inmaterialidad lograda mediante el tercer grado de abstracción. El *subiectum* está constituído por el *ens commune* o *ens in quantum ens*. Con el ámbito del *sujeto* coincidiría, en el pensamiento del autor, también el del *objeto formal* de la Metafísica. Porque, a juicio de D., Dios y las substancias separadas, que no entran formalmente en el *subiectum*, tampoco pertenecen al objeto formal, sino al *material* de la Metafísica: son alcanzados por ésta en sus conclusiones, pero sólo desde su sujeto u objeto formal: en el *ens in commune*.

Esta tesis —que D. había desarrollado ampliamente en su mencionado trabajo: *Soggetto e oggetto della metafisica secondo S. Tommaso* —no nos parece convincente ni tampoco conforme con el pensamiento del Angélico. Ya en el *Proemio* del *Comentario a la Metafísica* —y en otros pasajes, traídos por el propio D.— Santo Tomás afirma que "a una misma ciencia pertenece

(1) **Soggetto e oggetto della metafisica secondo S. Tommaso**, p. 165 y sgs., Roma, 1950.
(1) **Logica**, p. 440, Lethielleux. París, 1927.

el considerar las causas propias de un género y el mismo género" y que, por eso, si bien el género o *subiectum* de la Metafísica es el *ens in commune*, Dios, como Causa de ese ser, entra dentro del objeto formal de aquélla. En efecto, no puede ser intención del Angélico hacer entrar a Dios tan sólo en el objeto material de la Metafísica; porque en tal objeto entraría también la realidad material alcanzada desde el ser en cuanto ser, a la cual sin embargo en ningún lugar se ha referido el Aquinate. Si, pues, éste sostiene que Dios, como Causa del ser, entra en el ámbito propio y en el objeto de la Metafísica, lo hace a título de objeto formal; aunque afirma no encontrarse dentro del *subiectum* —*ens in commune*— sino como Causa suya. La razón intrínseca, a nuestro parecer, se funda en lo siguiente: la *ratio formalis* (*obiectum formale sub quo*) de la Metafísica es la inteligibilidad resultante de la inmaterialidad. *Psicológicamente* esa inmaterialidad ha sido lograda por abstracción de otras formalidades o aspectos a partir del ser material. Pero la verdad es que *gnoseológicamente* el ser abstraído de toda nota material, *el ser en cuanto ser*, ya no es un aspecto del ser material, sino que se abre infinitamente y es capaz de significar —*proprie* o *analogice*— todo ser inmaterial, "no sólo aquellos seres que nunca pueden estar en la materia, como Dios y las substancias intelectuales [los ángeles], sino también aquellos otros que pueden estar sin materia, como el ente común" (Sto. Tomás en el Proemio citado), es decir, el ser negativa y también positivamente inmaterial: el ser en cuanto ser y Dios y, en general, las substancias puramente espirituales. Es verdad que Dios no es aprehendido en sí mismo, como objeto propio, sino en la luz o inteligibilidad del ser, inicialmente tomado del ser material o, en otros términos, por analogía. Pero el que sea objeto analógicamente alcanzado, no excluye el que entre —como Causa y Razón explicativa del ser en cuanto ser— en el objeto formal de la Metafísica. Es decir, que dentro de la amplitud del objeto formal de ésta, debemos distinguir dos zonas: una alcanzada con concepto propio y otra con concepto análogo. Porque este objeto formal de la Metafísica, que es el ser en cuanto ser o el ser inmaterial, en cuanto a lo que *(id quod)* significa comprehende todo ser inmaterial, también y sobre todo a Dios, que es el Ser positiva y perfectamente inmaterial y actual; bien que en cuanto al modo conceptual (*modus quo*) de significarlo, por su origen psicológico significa *con propiedad* el ser material de donde fué inicialmente tomado y únicamente *por analogía* el ser positivamente inmaterial o espiritual y más, si cabe, el *Ser* perfectamente inmaterial de Dios. En síntesis, que si Dios no entra en el *subiectum* de la Metafísica, en su medio de demostración deductiva, por cuanto ese ser inmaterial es una formalidad del ser material, sin embargo entra en su *objeto formal* como Causa de ese ser, analógicamente alcanzado en la luz inteligible de éste.

Hemos querido detenernos en este punto, precisamente porque es él al

que con más agudeza y originalidad se ha dedicado el autor en esta obra y porque constituye uno de los problemas más vivamente debatidos actualmente en Metafísica. El que en este punto no estemos enteramente de acuerdo con el autor, en nada disminuye la seriedad y el valor de su estudio, conducido con gran penetración analítica y erudición de los textos de Sto. Tomás en todos sus puntos a fin de lograr la visión coherente de su solución.

El autor demuestra conocer bien toda la síntesis de Sto. Tomás en sus mismas fuentes. Siempre a la luz de los textos del Aquinate, que maneja con facilidad y destreza, ha sabido desentrañar todo su significado para organizar la Metafísica, contenida en ellos y que el santo Doctor en ninguna obra intenta realizar *ex-professo*. Incluso ha sabido contraponer y reivindicar con solidez y claridad esta Metafísica tomista contra diversas concepciones modernas y contemporáneas, que por lo demás conocé bien.

Por esta misma razón la obra posee un carácter eminentemente analítico. El autor divide, distingue y analiza prolijamente todas las cuestiones para luego elaborar la solución sintética. Tal carácter, en que se desenvuelve su meditación metafísica, lleva a veces al autor a detenerse con excesiva prolijidad o a añadir observaciones y notas, que perturban un tanto la visión de conjunto e integral de las soluciones. Creemos que la obra ganaría en claridad con un poco más de sobriedad. Por lo demás, el hecho mismo de tratarse de un libro *ad usum privatum* puede explicar este detenimiento analítico y cierto desaliño y mayor libertad, propias de la exposición oral, a que semejantes trabajos suelen aproximarse.

Y puesto que este libro de D. encierra una verdadera ventaja sobre los manuales universitarios para el estudio de la Metafísica, deseamos vivamente verlo pronto acabado, hecho de derecho público y después también traducido del latín —en que se encuentra— para que pueda llegar más allá de los centros eclesiásticos.

OCTAVIO NICOLAS DERISI.

LA PERSONA: SU ESENCIA, SU VIDA, SU MUNDO, por *O. N. Derisi*, Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, 1950.

Al siglo que escuchó los últimos ditirambos entonados a la persona humana le fué dado contemplar, en medio de sanguinolentos despojos, los restos de esa misma persona humana, fetiche de un "humanismo" antropocéntrico que acabó por convertirla en una piltrafa, o a lo más, en una inadvertida pieza de maquinarias estatales.

Sarcasmo trágico de la idolatría humana, olvido de que "paradojalmente el humanismo antropocentrista... termina siendo inhumano "y que "en la

medida en que el hombre se diviniza... asegura su desarrollo humano, se humaniza".

Contra un idealismo, positivismo, liberalismo y existencialismo destructores de la persona humana, pese a contrarias apariencias, Derisi presenta en su última obra una concepción tomista, y por ello real, cristiana, y por consiguiente plenamente humana, de la persona. Se trata de una colección de trabajos sobre el tema publicados en diversas oportunidades, salvo dos inéditos (cap. VI y VII). Por ello, y aunque claramente aparezca que son "los frutos de una meditación única y continuada", el mismo autor declara que resultan inevitables las repeticiones, las cuales si por un lado ayudan a repensar los asuntos, por otro retardan y dificultan un tanto la lectura. Obra filosófica, no es para ser leída a la ligera; fruto de una meditación, su substancia escapará al contacto superficial. Creemos además que al desconocedor del tomismo le resultará de lectura bastante difícil y trabajosa, pero a los que han respirado los aires tonificantes de la escolástica, el libro llegará a dar más de lo que su título promete: delante suyo pasarán en claras visiones de conjunto, una serie de problemas tales como el del conocimiento y su objeto, libertad, principio de individuación, transcendencia de Dios... Es que Derisi conoce a la perfección los substratos más profundos de la doctrina del Angélico y se desenvuelve allí con extraordinaria libertad de movimiento y exacto discernimiento de aplicación a los problemas nuevos del hombre y del mundo.

Una sana fenomenología de la persona nos presenta la "unidad", la "permanencia", como primer carácter de la persona y de su vida; el segundo es la "intencionalidad", estar abierta al ser. Por ello se puede hablar de la persona como de "una inmanencia conscientemente abierta y esencialmente ordenada y arrojada a la transcendencia", lo cual a su vez hace que la realidad natural del ser se *re-cree* "en el seno inmanente del acto cognoscitivo" y polarice la actividad de la persona en la "trina dimensión de la verdad, de la bondad y de la belleza". La persona, en *soledad* por su inmanencia, pero en comunicación exterior por su actividad intencional y el uso de su libertad, acciona en el amplio campo que limitan aquellos tres transcendentales del ser y constituyen su mundo propio y específico: actividad contemplativa (verdad), moral (bondad), técnico-artística (belleza). Pero así como el ser no tiene sentido alguno si no es por el Ser, ninguno de esos tres transcendentales existiría si no finalizase en la Verdad, en el Bien, en la Belleza, es decir, en Dios. En El acaba la transcendencia de la persona creada y "todos los senderos específicos de su actividad intencional y la persona misma en su ser propio... van a dar esencialmente a Dios". Natural, entonces, que posea la persona un carácter esencialmente religioso, puesto de relieve también por Max Scheler, y que "la intencionalidad de la actividad —y por ella de todo el ser— de la persona sea, en última instancia, una intencionalidad religiosa".

El mecanismo complejo de la actividad personal nos lleva como de la mano hasta dar con la nota ontológica fundamental de la persona: ser en sí, ser substancial, uno en la unión de los dos principios, materia y forma, cuerpo y alma. Y es en razón de esa forma espiritual que ese ser sustancial se constituye en persona. Tanto la unidad como la intencionalidad ("conocimiento e inmaterialidad son nociones metafísicamente idénticas") y la libertad de la persona tienen su raíz en la espiritualidad, constitutivo, diferencia específica de la persona. Esta existe por la espiritualidad (en el ápice de la espiritualidad, Acto Puro, encontramos a la Persona divina) y por ella actúa dentro de las tres ya citadas dimensiones que esencialmente se amplían para llegar hasta Dios, por lo cual constituyen a la persona "esencialmente teocéntrica" y la ponen en "relación directa con lo absoluto, en la que sólo ella puede alcanzar su plena suficiencia" (Maritain).

Tal en apretada síntesis el denso y rico contenido del primer capítulo, "fenomenología y ontología de la persona". Centro y eje de la obra, en torno suyo giran los otros, que pueden considerarse —salvo el cap. VI— como su ampliación en extensión y profundidad. Así el cap. II, sobre "metafísica del conocimiento" y el cap. III sobre "el objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral", con el estudio a fondo del último fin, foco iluminador de la ética tomista y que por ello es dable encontrarlo con mucha frecuencia en los escritos "morales" de Derisi. El análisis de la voluntad y su objeto, unido a la doctrina de la espiritualidad del alma y a la universalidad del juicio de la inteligencia, nos conduce a la noción de la libertad y nos enfrenta así con el problema moral, problema específicamente humano, del "homo viator".

La persona —estamos en el cap. IV— cuya espiritualidad (racionalidad) funda el conocimiento, tiene por ello su primera dimensión en la "contemplación o aprehensión del ser propio y ajeno", sin modificarlo. Esa universalidad del conocimiento engendra la libertad, raíz de las otras dos dimensiones de la persona: moral la primera, que supone dirección a Dios; "hacer" técnico-artístico la otra, autónoma pero no independiente de la anterior. De tal manera, "en la prosecución de la verdad, bondad y belleza se mueve y desenvuelve la actividad de la persona", y ese "recorrido en la triple dirección mencionada... constituye la *cultura*, realización auténtica de la persona", que debe fundarse ante todo en una "genuina metafísica" que dé "visión cabal de la realidad del mundo, del hombre y de Dios", en auténtica y eficaz moral y en aprendizaje de arte y capacitación técnica... Lo dicho sería el esquema del cap. sobre "las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura".

En los cap. V y VII se analizan más finamente conceptos presentados antes: comunicación y transcendencia, inmanencia y soledad de la persona. La actividad espiritual de la persona se determina en la captación de la esen-

cia (en la idea), de la existencia (en el juicio) y del Ser Divino. De ahí la triple transcendencia: objetiva, mundana y divina. La última equivale a Dios, razón de las dos anteriores, que como plenitud de *Persona* es el término de cualquier otra *persona*, la cual mientras no llegue hasta Aquélla se mueve en un ambiente de tragedia: en su libertad puede negarse a llegar, puede perderla y perderse.

Intencional, comunicable por ende, "la persona es una realidad inmanente, ónticamente cerrada a los demás seres y personas finitas", lo cual constituye a la persona en una soledad tal que "sólo puede ser directa e intuitivamente develada por Dios" y por El trocada en "penetrante y gozosa presencia".

La primera parte del cap. VI estudia metafísicamente al hombre como individuo, basada por supuesto en la doctrina fundamental de la materia como principio de individuación; la segunda, basada en la espiritualidad que supone la forma, contempla al hombre como persona. (Si Santo Tomás distinguió entre individuo y persona en el ser humano, ya se sabe: "sub iudice lis est"). El objeto de la tercera parte son las relaciones entre persona y sociedad, tema de estudio y discusión entre los tomistas actuales. Derisi sintetiza así: "En un orden absoluto e integrador... la persona constituye y se somete a la sociedad como miembro individual de la misma; pero para que... la sociedad se le someta y la sirva con el bien común en orden a la consecución de su propio y definitivo bien personal...".

Sobre la base de los puntos doctrinales anteriores se delinean, en el último capítulo, los rasgos de un auténtico humanismo personalista— "desarrollo del hombre en orden a su perfección humana"—, humanismo que, en el orden actual, deberá ser católico si es que quiere ser real, "existencial" y pleno. Todo humanismo antropocentrista, "porque quiere desvincular al hombre de todo fin trascendente... termina siendo inhumano...".

La Persona del Verbo tomó naturaleza humana; por ello la persona humana pudo participar de la naturaleza divina por la gracia. Así podría expresarse la idea central del breve epílogo, que cierra esta nueva e interesante obra de Derisi, la cual esclarece con la luz tomista las múltiples facetas del problema de la persona, de tanta actualidad en la Filosofía y en la conciencia contemporánea.

ANTONIO · QUARRACINO.

LE TRANSFORMISME ET LA PENSEE CATHOLIQUE, por *H. Terrier*, Les Editions du Cèdre, París 1950.

Aventura y tentación fué para el Hombre contemporáneo —como en las horas medioevales de Siger de Bravante— echar un tajo en la órbita indivisible de la Verdad. Y desde ese plano bidimensional, entonces, amordazados

sus escrúpulos religiosos, jugar al creyente, profesando al mismo tiempo las más atrevidas teorías científicas.

Ha poco tiempo (1950) la *Humani generis* vino a recordar a muchos que, así como es imposible una verdad filosófica en pugna con la Revelación, igualmente no es dable pensar en una verdad científica opuesta a la divina Palabra. De otra manera nos resolveríamos en una antilogía aplastante.

Brava razón esta, pues, para calificar de asaz oportuno el libro de T. Máxime cuando el objeto de su estudio lo constituye una de las ciencias menos amuralladas, y abiertas por eso a todos los charlatanes del mundo científico. Libro —podemos apuntar desde el comienzo— bien pensado y mejor escrito, con tal claridad de pensamiento y lengua francesa que se hace leer sin que se nos caiga de las manos un momento. Libro —debemos añadir por justicia— de recia cepa católica. Como por el mismo título se advierte, el autor busca la imparcialidad en lo parcial. Es decir adopta la única posición exenta de prejuicios doctrinarios: la de la Verdad. Por eso nos comunica sin remilgos que su enfoque será desde el punto de vista católico y religioso. Lo cual no excluye como muchos piensan, profundos análisis ya científicos ya filosóficos, llevados de mano maestra.

Ante todo es un libro científico. Su autor —discípulo de Vialleton, el gran maestro de Montpellier— es un especialista en su ramo, y desde allí va a buscar la verdad. Es también un sabio católico, como ya decíamos, y consecuente con sus principios desarrolla un estudio en el cual la fe se constituye en piedra de toque. Esto presente, resulta lógica la división que establece entre Transformismo materialista y espiritualista, señalando las dos grandes parcelas de su investigación.

Comienza con temas de índole general. Define luego al Transformismo como el sistema según el cual todos los vivientes se han derivado a través de los milenios geológicos— de uno o más seres monocelulares. No involucra esta definición ninguna forma determinada, ya sea materialista o espiritualista. Las explicaciones más tarde serán puestas en crisol.

Históricamente, puede decirse que el Transformismo empezó a lanzar raíces, no bien naturalistas como Buffon afirmaron: "En la realidad no hay especies; son fantasmagorías de nuestras cabezas pensantes. Desde el hombre a la materia no va sino una escala de grados insensibles". El concepto de especie perdía estabilidad. El siglo XIX recogió las dudas y Lammark o Darwin se encargaron de desarrollar casi completamente sus virtualidades. El sesgo materialista de la Paleontología y Antropología de fines de siglo remató en Haeckel. Desde entonces para dar con los antepasados no necesitamos más que remontarnos por los Peces, Anfibios, etc., hasta llegar a los Mamíferos, y por estos a los Primates. Allí nos hallaremos con el mono antropoide.

A esta estructura del pensamiento han contribuído sobremanera tres

nombres que imponen de inmediato su prestancia: Lammark, Darwin, Haeckel. Ellos con sendas teorías evolucionistas —la función hace al órgano, el *struggle for life*, y la ley biogenética— representan el tipo del Evolucionismo materialista depurado. También ellos han propuesto —casi en su forma actual— los principales argumentos en que hace hincapié la pléyade de transformistas actuales. T. los refuta con la soltura de quien se mueve por caminos conocidos.

El primer argumento que llaman paleontológico nos presenta un hecho: en las capas geológicas la sucesión de las especies que aparecen es semejante a la clasificación natural zoológica: Peces, Anfibios, Reptiles, etc. ¿No prueba esto la evolución progresiva?

—No, contesta T. El argumento predicho es *neutro*. Lo mismo probaría un plan de creaciones sucesivas. Y sin necesidad de recurrir a la transformación.

Un segundo argumento. Las series de formas. En los Equídeos, por ejemplo se puede hallar una serie de formas ascendentes que remata en el caballo, término supremo. Lo mismo podría realizarse —continúan los evolucionistas— en cada forma, y hallar así la complicada genealogía del mundo zoológico.

¿Quién le asegura que es siempre real —con arraigo genealógico, se entiende— una serie anatómicamente perfecta? ¿No sabe, por vía de ilustración, que Caustier asignaba al caballo dos series? Una europea, americana la otra. La primera —según él— largaba del Palaeotherium y continuándose en el Anchiterium e Hipparion llegaba al caballo actual.

¿Razones? La evolución de las patas hacia la forma monodactílica, que constituye una prueba evidente del apotegma lammarkiano, la función hace al órgano.

All right! Pero resultó —según otras investigaciones— que todas las pretendidas formas transitivas no eran sino paralelas en el desarrollo. La serie americana no tuvo mejor suerte. Mr. Guyenot nos dice al respecto: "Cada nuevo tipo representa un progreso en el sentido de la ortogénesis, pero en realidad no existen sino formas discontinuas". El parentesco es forzado.

¿Y los tipos intermedios? Se llaman así varios tipos que en su contextura anatómica presentan caracteres híbridos, vale decir pertenecientes a dos especies distintas y próximas. (Así entre las Aves y Reptiles pondríase el Archeoptérix. O los Dipneustes entre Peces y Anfibios).

El nuevo argumento no deja de impresionar. Si en realidad se dan estos tipos fluctuantes, y colocados en medio de dos formas definidas, la tesis evolucionista cobraría valor. ¿Pero se dan en realidad? No. No; porque la organización *esencial* de tales tipos —se llamen Archeoptérix o Zeuglodon— es netamente diversa de la que ostentan sus vecinos en el reino animal. ¿Por-

que un pájaro tenga dientes (el Archeoptérix), vamos a llamarlo pariente de los reptiles?

Páginas interesantes escribe T. sobre un nuevo argumento basado en las monstruosidades, órganos rudimentarios, etc., que aun aparecen en la especie humana.

Pero sus conocimientos anatómicos lucen en un capítulo destinado a estudiar la ley biogenética fundamental. Aclaramos para ser breves. Esta ley nos presenta el siguiente aserto: el desarrollo embriológico de los mamíferos superiores es una copia fiel de la Evolución de la especie. Ontogenia y filogenia se proyectan entonces sobre una misma dimensión. T. —concorde con Henssen que niega el valor de esta ley— toma el ojo humano como base de su estudio y demuestra la vaciedad y absurdos que entraña la teoría haeckeliana. Así el ojo humano de ninguna manera puede en ciertos momentos evolutivos reproducir el ojo de una especie inferior. ¿Cómo cumpliría con su *finalidad*, si el ectodermo es opaco o la retina ocupa la parte exterior de la vesícula óptica? Es clara aquí la debilidad de esta enfermiza ley.

Científicamente pues, y con todo rigor, se han desvanecido los principales puntos de apoyo para el Transformismo. Y es de notarse que no sólo pierden estabilidad las construcciones de Darwin y Haeckel, con perfiles del más crudo materialismo; sino también —lo cual interesa particularmente— las teologías espiritualistas (Theilard de Chardin, Mons. Amand) que se construyeron tiempo atrás con cimientos en la idea del Transformismo. ¡Por algo la voz vaticana ha dicho que es una temeridad adoptar como tesis lo que no pasa de simple hipótesis, que otros vientos podrían derribar!

¿Y el hombre fósil? T. conoce a fondo las teorías y pruebas del evolucionismo, según quien el hombre está ligado genética y morfológicamente con los animales inferiores a través de los Primates. Pero las considera tan enclenques como las anteriores. Quizá más.

Es cierto que las excavaciones cada día más en aumento nos presentan una serie al parecer inobjetable; Monos, Simios antropoides, Pithecántropo, Sinántropo, Hombre Neanderthal, Homo Sapiens.

Pues bien, el hombre de Neanderthal ha llamado fulgurantemente la atención por su marcado prognatismo. ¡Grandes maxilas, y parentesco con el mono! Sin embargo un antropólogo de la escuela —el Dr. Topinard— asegura que en las clases merovingias se notaba un pronunciado prognatismo, que luego fué decreciendo. Y nadie afirmaría que los aristócratas merovingios eran un eslabón en la cadena que nos liga con los simios. Demás está decir que otros caracteres que se atribuyen al Hombre de Neanderthal (actitud encorvada, cabeza hacia adelante, tibia platinémica, etc.) no son sino arbitrarios.

¿Y la capacidad craneana? No hace sino confirmar la futilidad de la tesis transformista. Los neanderthalianos en efecto, registran una capacidad

media de mil cuatrocientos centímetros cúbicos, mientras el hombre actual alcanza en promedio los mil cuatrocientos cincuenta. (Y téngase presente que, según datos consignados por Barbado O. P., el orador Gambetta apenas alcanzaba los 1200 gr., y el cerebro de Anatole France, apenas 1100).

Todos estos datos no parecen sino decirnos: estamos en verdad en presencia de un hombre.

Después, Java. Dubois halla en sus excavaciones restos fósiles.

1894. Publica una descripción de sus hallazgos. Se trata de:

a) Una calota craneana.
b) Dos molares simiescos.
c) Un fémur humanoide.

La calota alcanza a los 1000 cm^3. Frente fuyente. Indice cefálico: 70. Dolico-céfalo. Los molares se asemejan a los del orangután. El fémur denuncia la actitud vertical. Dubois bautiza entonces su esqueleto con el pomposo apellido de *Pithecantropus erectus*. Koenigswald descubre luego otros restos esqueléticos que confirman el punto de vista adoptado por el Dr. Dubois.

Pero, casi inmediatamente se llevan a cabo otros descubrimientos osteológicos que van a poner en tela de juicio tanto las teorías como la buena fe del coleccionista de Java. En 1890 se descubren —es el mismo Dubois— dos cráneos de Homo Sapiens que son bautizados con el nombre de Homo Wadjakensis.

Y en 1937 —al cabo de 30 años— Dubois sale diciendo que en su colección traída de Java ha encontrado cinco fémurs fragmentarios. Según él pertenecen al Pithecantropus. Además ha descubierto un diente humano. Se puede pues decir con los politécnicos Salet y Lafont que si Dubois hubiera revelado esto tiempo atrás, quien quiera pensase detenidamente hubiese atribuido los fémurs y dientes humanos al Homo Fadjakensis, y no al Pithecantropus. (Porque téngase presente que el fémur humanoide de que hemos hablado, clave de bóveda en la arquitectura pithecantropiana, fué hallado a unos 15 m. del lugar donde reposaba el cráneo con el cual se lo relaciona).

Evidentemente que aquí Dubois reunió un cráneo simiesco con un fémur humano del pleistocenio y ya tuvo los elementos necesarios para entretener al mundo. Concluyamos con la humorística anotación de Salet y Lafont: "Supongamos, dicen, que una escuela pretenda que ha existido el Minotauro. ¿Qué diríamos si presentase como prueba el hallazgo efectuado en Creta de un fémur humano y un cráneo toruno distante 15 m? Esta es la verdadera historia del Pithecantropus erectus".

Lo dicho nos basta para sopesar el *modus argumentandi* que usan los transformistas. T. se ha encargado de refutarlos con amplitud científica. Nada más. Pero nada menos.

Pero el libro de T. es también un libro filosófico. Este aspecto si bien el menos aparente y extendido, no es el menos importante. Magüer el atalaje científico de que hace gala su autor, hallaremos al primer desbroce un sólido fondo filosófico. Porque en último término —ya lo hemos insinuado líneas atrás— su argumentación no tendría mayor importancia de no fincar en el principio de finalidad. ¿De qué serviría un desesperado quebrar lanzas contra el Transformismo darwiniano, si todas nuestras objeciones se desvanecen cuando, con la mejor *frescura* filosófica, H. de Vries nos responde que la evolución de las especies se ha realizado a grandes saltos? Y el Cosmos en su heterogeneidad maravillosa que recorre la escala de los seres desde lo inerte hasta lo vital e inteligente, no es sino un producto de fuerzas dirigidas por el azar... Y nosotros no queremos volver ya a un problema que Santo Tomás en la I-II, 1, ha tratado con acierto y profundidad: sin un fin la causa eficiente se anularía. El Fin es la primera de las causas.

Más bien diremos con un eminente tranformista, Rostand: "El azar jamás podrá producir un ojo", pues esto supera lo que de él podría esperar aun el más optimista. Pero no continuaremos por sendas de digresión, ya que de este tema ha escrito buenas páginas el sabio dominico R. Garrigou-Lagrange, en la parte especulativa. (*Le Realisme de le Principe de Finalité*). Y en la parte aplicada nos basta leer el capítulo de T. intitulado: *El Transformismo y la Finalidad*.

Nos basta también haber mostrado así como en este libro de reducido formato casan admirablemente la ciencia del paleontólogo, por momentos abrumadora, con la solidez pensante del filósofo. Además de la fe intacta. ¡Cosa difícil de hallar por estos días!

J. V. V.

CRONICA

ALEMANIA

En el congreso de Brémen fueron elegidos los miembros de la *Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland:* Th. Litt, F. Rintelen, J. Ebbinghaus, L. Landgrebe, H. Plessner, A. Wenzel, G. Schischkoff, G. Jakoby, Krueger.

Con la muerte de Nicolai Hartmann —octubre de 1950— la filosofía alemana se ve privada de uno de sus más grandes maestros. Entre las principales publicaciones de Hartmann figuran: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Ethik, Zur Grundlegung der Ontologie.*

En diciembre de 1950 falleció el conocido psicólogo alemán Ricardo Müller Freinfels. Ultimamente ocupaba el cargo de profesor de filosofía en la Universidad de Berlin.

La editorial Herder acaba de publicar el segundo tomo de las obras completas de Edith Stein. Lleva por título: *Endliches und Ewiges Sein.* La pensadora judía, que había sido archivista de Husserl, tomó en religión el nombre de Teresia Benedicta a Cruce O. C. D.. Falleció en un campo de concentración.

La Westkulturverlag Anton Hain de Meisenheim/Glan anuncia la aparición de las siguientes obras: *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Genenwart,* de F. J. von Rintelen; *Jean Sartre,* de Hans Heinz Holz; *Pflicht und Naigung,* de Hans Reiner; *Axiomatik alles möglichen Philosophierens,* de E. Rogge; *Seinsordnung und Gehalt der Idealitäten,* de Otto Janssen; *Recht und Rechts Ordnung,* de W. R. Beyer.

ARGENTINA

A partir del próximo número, el 5, la revista que ve la luz en Tucuman, *Notas y Estudios de Filosofía,* y cuyo jefe de redacción es Juan Adolfo Vázquez, aparecerá totalmente impresa, abandonando su anterior presentación mimeográfica.

El *Instituto de Filosofía,* de La Plata, anuncia la aparición del número 2 de su *Revista de Filosofía.* Dicho Instituto organiza también cursos de especialización, a cargo de profesores de la Facultad de Humanidades. El primero de esos cursos, a cargo del director del Instituto, Canónigo Dr. Octavio N. Derisi, versa sobre *Los Problemas de la Metafísica en la luz de los textos de los grandes filósofos.*

En los *Cursos de Cultura Católica de La Plata*, dicta este año filosofía el Canónigo O. N. Derisi; su curso versa sobre *El Problema de Dios*. En el mes de Mayo, el primer cursillo de filosofía correspondió al director de esa institución, Pbro. Guillermo Blanco. Tuvo como tema: *La Filosofía de la Vida*.

En los *Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires*, que dirige el Canónigo Luis Etcheverry Boneo, se ha establecido la Escuela Superior de Estudios Económicos; su dirección está a cargo del Dr. Francisco Valsecchi. Se anuncia también, para este año, la grata noticia de la reaparición de la revista *Ortodoxia*.

El ocho de Mayo se inauguró en Buenos Aires el *Colegio de Estudios Universitarios* bajo la dirección del Pbro. Dr. Julio Meinvielle. En el acto de inauguración disertó el Pbro. Dr. Juan Sepich sobre *La Historicidad en el Pensamiento Moral*. Destacamos aquí, por ser de índole filosófica, la conferencia tenida el diez de Mayo por el P. Fourlong S. J.: *El Pensamiento Filosófico en el Río de la Plata a fines del siglo XVIII;* y el cursillo del Dr. Julio Ojea Quintana, desarrollando también en el mes de Mayo: *Introducción a la Teoría del Estado Moderno*.

El Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid acaba de publicar la segunda edición, corregida y notablemente aumentada, de los *Fundamentos Metafísicos del Orden Moral* de Octavio N. Derisi, obra que estaba agotada desde hacia tiempo. Es un magnífico volumen de casi seiscientas páginas.

BELGICA

Cúmplese el veintiuno de Noviembre el 100º aniversario del nacimiento del Cardenal Mercier. Con este motivo el *Instituto Superior de Filosofía* de la Universidad Católica de Lovaina, propone como homenaje a su fundador, la creación de una *Cátedra Mercier*. A este fin se ha constituido una comisión ejecutiva integrada por Mgr. L. De Raeymaeker, A. Mansion, F. Renoirte, A. Raport, J. Dopp, J. Jadot, H. L. Van Breda.

FRANCIA

En los días 6, 7, 8 y 9 de Diciembre del año pasado realizóse en Paris un *Coloquio de Lógica Matemática*, cuyo tema era: *Los Métodos Formales en la Axiomática*. Sobre este coloquio informa detenidamente Dubarle en *Revue Philosophique de Louvain*, núm. 21, 1951, págs. 120-130.

La conocida editorial Vrin ha publicado tres obras de gran importancia: El *Opus Posthumum* de Kant, en traducción francesa de Gibelin, obra imprescindible para el conocimiento de la doctrina del esquematismo kantiano; *Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et Saint Thomas*, de

Joseph Tonquédec S. J.; *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, del P. M. D. Chenu, O. P.

Han aparecido ya los números 1, 2 y 3 del *Bulletin Thomiste*, que abarca el estudio bibliográfico de la literatura tomista aparecida en los años 1943-1946.

La editorial Pierre Tequi acaba de publicar el libro de Maritain: *Neuf Leçons sur les premieres notions de la Philosophie Morale*.

ITALIA

El sexto *Congreso de filósofos cristianos*, reunidos en Gallarate, tuvo como tema central *Persona y Sociedad*. Fueron relatores el P. Bozzetti y el Profesor Guzzo. Secretario del Congreso fué el infatigable P. Giacon S. J.

El fascículo primero de la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* correspondiente a Enero-Febrero de 1951 aparece totalmente dedicado a la Encíclica *Humani Generis*. Su contenido es el siguiente: Fr. Agostino Gemelli: Presentazione; Fr. Agostino Gemelli: *Il significato storico della "Humani Generis"*; P. Reginald Garrigou-Lagrange O. P., *L'Encyclique "Humani Generis" et la doctrine de S. Thomas;* Francesco Olgiati, *Rapporti tra storia, metafisica e religione;* C. Calvetti, *Dai "Commenti"* alla Enciclica *"Humani Generis"*.

Ha aparecido la segunda edición de la notable obra de Cornelio Fabro, *La Nozione Metafisica di participazione secondo S. Tomaso d'Aquino* (S. E. I. Torino).

En Agosto de 1950 falleció Mons. José Zamboni, que ocupó durante muchos años la cátedra de Gnoseología en la Universidad Católica de Milán. La magnífica revista *Giornale di Metafisica* —1951, págs. 57-70— le dedica una extensa nota crítica: *Il metodo della gnoseologia pura nel pensiero di Mons. Giuseppe Zamboni.*

PERU

En Lima se realizará este año, en los días que van del 16 al 26 de Julio, un *Congreso de Filosofía*, organizado por la Universidad de S. Marcos, con motivo del cuarto centenario de la fundación de dicha Universidad.

SUIZA

El Rvdo. P. J. M. Bochenski, cuya obra *Europäische Philosophie der Gegenwart* ha aparecido en español con el título de *La Filosofía Actual* (F. C. E. México), ha sido nombrado decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo (Suiza). El P. Bochenski se destaca, en especial, por sus estudios acerca de la lógica griega y de la lógica simbólica. SAPIENTIA próximamente incluirá en sus páginas un importante trabajo del P. Bochenski.

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:	Revista SAPIENTIA *Seminario Mayor San José* *24-65 y 66 - La Plata F.C.R.* *REPUBLICA ARGENTINA*
REPRESENTANTE EN BUENOS AIRES:	*Sr. Enrique M. Lagos* *Grupo de Editoriales Católicas* *Viamonte 525 - Buenos Aires*
PRECIO DE SUSCRIPCION	*Un año: . . . . 30 pesos* *Número suelto: 8 pesos* *Ext. un año: 4 dólares*

☆

Esta revista no mantiene correspondencia sobre las colaboraciones no solicitadas ni devuelve los originales, ni publica sino artículos enviados por sus propios autores.

Con las licencias necesarias

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 327278

DANTE OLIVA
13 - 780 - LA PLATA

CORREO ARGENTINO LA PLATA

TARIFA REDUCIDA

Concesión Núm. 3971

$ 8.- m/n.